

Fabio Henrique Medeiros Bogo

**OS SUJEITOS DA ESCUTA CLÍNICA:
CULTURA, DESEJO E GOZO COMO TODO GESTÁLTICO**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marcos José Müller

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da
UFSC.

Bogo, Fabio Henrique Medeiros

Os sujeitos da escuta clínica : cultura, desejo e gozo
como todo gestáltico / Fabio Henrique Medeiros Bogo ;
orientador, Marcos José Müller - Florianópolis, SC, 2017.
155 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa
de Pós-Graduação em Filosofia.

Inclui referências


1. Filosofia. 2. Ontologia. 3. Clínica. 4. Self. I.
Müller, Marcos José. II. Universidade Federal de Santa
Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III.
Título.

Fabio Henrique Medeiros Bogo

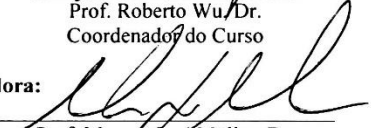
**“OS SUJEITOS DA ESCUTA CLÍNICA:
CULTURA, DESEJO E GOZO COMO TODO GESTÁLTICO”**

Esta dissertação foi julgada adequada para obtenção do Título de “Mestre em Filosofia”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

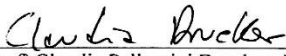
Florianópolis, 03 de março de 2017.

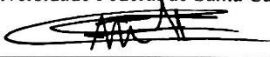

Prof. Roberto Wu, Dr.
Coordenador do Curso

Banca Examinadora:


Prof. Marcos José Müller, Dr.
Orientador

Universidade Federal de Santa Catarina


Profª Claudia Pellegrini Drucker, Drª
Universidade Federal de Santa Catarina


Prof. Nazareno Eduardo de Almeida, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina


Profª Maria Aparecida Leite Holthausen da Silva, Drª
Centro Universitário Facvest

À minha família, sustento da minha vida: minha mãe Tela, fonte de amor; meu maior exemplo, pai Toco; meu irmão Gabriel; e principalmente àquelas que aguentaram de perto estes três anos de correria: minha companheira, amada e melhor amiga, Aline, e nossos tesouros, as princesas Clara e Mariana. Que o fim desta etapa seja mais um passo dentre tantos em nossa trajetória de família em devir.

AGRADECIMENTOS:

Ao Programa de Pós-graduação em Filosofia do CFH – UFSC pela oportunidade de realizar este trabalho.

Ao meu querido amigo e orientador, Marcos, que participa da minha vida desde 2007 e, não contente em formar o psicólogo que sou, formou também o Gestalt-terapeuta, o psicanalista e o filósofo, renunciando ainda identificações vindouras.

Às equipes das escolas onde lecionei e leciono, por terem generosamente adaptado meu cronograma em favor das minhas necessidades acadêmicas.

A tod@s @s pesquisadores da família, que em muito contribuíram com suas experiências particulares para minha formação como estudante e pesquisador: tio Gil, tia Fife, meu padrinho tio Cado, tio Zavo e tia Laide.

À tia Laide e ao tio Alan, por terem oferecido a mim e à minha família uma oportunidade de regressar a Joinville e mudar nossa vida.

A meus primos Vini e Rafa, que me receberam inúmeras vezes em seu apartamento em Floripa e com quem travei várias das conversas mais gostosas dos últimos anos.

A toda a galera do COREP, rebatizados Benjamins da Saudade. Que o passar do tempo, a exemplo do camarada Button, só faça rejuvenescer mais e mais nossas almas de criança; e que venham mais crianças!

Aos amigos desde a infância e até a eternidade: Diego, Lukas e Thykó.

À galera do RPG, um agradecimento às avessas: nunca procrastinei tanto quanto durante nossa campanha de Mago. Também nunca dei tanta risada, nem filosofei tanto.

À Bisa Joaquina e ao Biso Chico, por tudo o que representam na minha vida e na de tant@s mais. É um imenso orgulho tê-los como testemunhas desta conquista.

Aos colegas com quem cruzei pelo caminho nas andanças da UFSC e caronas: Paulo, Mari, Bohemia, Daniela Rosendo, Joelson, Zé Vitor, e mais.

Meu amor e gratidão a tod@s vocês.

RESUMO

Valendo-se da Teoria do *Self* de base fenomenológica como referência em articulação com uma miríade de contribuições, especialmente da psicanálise e do escrutínio anticapitalista de Deleuze e Guattari, enseja-se a construção de uma ontologia gestáltica sobre o sujeito que, outrora tido como estruturado, teve o primado de sua autoconsistência destronado pelas revoluções de pensamento do século XX. As funções de Id, Ato e Personalidade componentes do sistema *Self* desdobram-se em manifestações de existência da ordem do gozo, do desejo e da produção cultural. A coexistência simultânea e assintética destas manifestações é o que justifica que sejam compreendidas aos modos de uma *Gestalt*. Cabe ao observador atestar os marcos diferenciais entre as partes desta totalidade e atribuir a elas caráter de figura/ prioridade ou fundo para, assim, tecer discursos sobre o sujeito em função de suas ocupações de territórios de sentido, seu engendramento desejante ou sua passividade ante o impossível do gozo. O trânsito fundo-figurativo entre uma e outra dimensão do *Self* é o sentido aqui dado ao trabalho de escuta clínica. A tessitura deste discurso gestáltico, enfim, subsume uma ontologia que é inerentemente falhada e disruptiva, posto que não pretende tampouco logra abarcar um sujeito em suposta completude – o que nem por isso faz desta empresa ineficaz ou menos valorável. O que ela de fato faz é dar lugar a um sujeito em processo de ser, consolidando-se como uma ontologia imanente.

Palavras-chave: Ontologia. Clínica. *Self*.

ABSTRACT

Making use of the phenomenology-based Theory of Self as a referential approach, in articulation with a myriad of contributions, especially those of psychoanalytical views and the anticapitalist scrutiny of Deleuze and Guattari, one aims to bring up a Gestaltic ontology on subjects who, once seen as structured, had the primacy of their autoconsistency dethroned by the revolutions of thought throughout the 20th century. The functions of Id, Act and Personality which compose the *Self* as a system unfold into manifestations of existence associated with the *jouissance*, desire and cultural production. The simultaneous and asymptotic coexistence of these manifestations is what justifies that they be perceived in the means of a *Gestalt*. It falls to the beholder to acknowledge the differential marks among the parts of this whole and provide them with the status of figure/ priority or depth as a means to, henceforth, weave discourses regarding the subject according to their occupation of territories of meaning, their desire-fueled engenders or their passivity before the impossible of *jouissance*. The figure-depth traffic from one to another dimension of Self is the true meaning granted here to the endeavor of clinical listening. Ultimately, the weaving of this Gestaltic discourse leads to an ontology which is inherently flawed and disruptive, since it neither aims to nor manages to encompass a subject in its alleged completeness – which does not make this enterprise inefficient or less valuable. What it indeed does is providing room for a subject in the process of becoming, thus establishing itself as an immanent ontology.

Keywords: Ontology. Clinic. Self.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS:

Seguem as siglas utilizadas para referência a obras e autores utilizados com maior frequência no ínterim do texto:

PHG – Fritz Perls, Ralph Hefferline e Paul Goodman na obra “*Gestalt Therapy*” (1951).

DGAE – Gilles Deleuze e Felix Guattari na obra “*L’Anti Édipe*” (1972).

D&G – Gilles Deleuze e Felix Guattari em demais citações.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO **Erro! Indicador não definido.**

1. PELA CONSTRUÇÃO DE UMA ONTOLOGIA GESTÁLTICA24

1.1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS24

1.2. SAÍDAS PARA A OPRESSÃO DE SER NA CONTEMPORANEIDADE25

1.2.1. A crise do sentido25

1.2.2. Soluções advindas da transição da modernidade para a pós-modernidade27

1.2.3. Efemeridade da unidade subjetiva30

1.3. OLHAR SOBRE O SUJEITO A PARTIR DE INTERLOCUÇÕES COM A TEORIA DO SELF33

1.3.1. Fenomenologia como empreitada de superação da ciência positivista33

1.3.2. Fundamentação fenomenológica da teoria do Self35

1.3.3. Teoria do Self como uma fenomenologia da awareness39

1.4. ALTERNÂNCIA FIGURA-FUNDO DAS FUNÇÕES DO SELF44

1.4.1. Pluralidade dos sujeitos da escuta clínica no campo44

1.4.2. Trânsito entre as dimensões do Self por meio do parênklisis45

2. O SUJEITO DA CULTURA49

2.1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS49

2.2. PERSONALIDADE COMO SUBJETIVAÇÃO MAQUÍNICA E RITORNELO50

- 2.2.1. *Moi em movimento de ritornelo – a Personalidade como função*⁵⁰
 - 2.2.2. *Gênese da Personalidade e fixidez personalística*⁵⁴
 - 2.2.3. *Máquinas de macrossubjetivação*⁵⁷
 - 2.2.4. *O esquizo e a denúncia dos mitos antiprodutivos: Capital, Significante e Ser*⁶⁰
- 2.3. *CRISTALIZAÇÃO DOS SUJEITOS-PROCESSO*⁶²
 - 2.3.1. *A fixidez personalística da neurose e da perversão pela ótica da esquizoanálise*⁶²
 - 2.3.2. *Édipo e mitos da contemporaneidade*⁶³
 - 2.3.3. *Função social antiprodutiva do mito de Édipo*⁶⁵
- 2.4. *A MÁQUINA CAPITALISTA DO PONTO DE VISTA DA ESQUIZOANÁLISE*⁶⁸
 - 2.4.1. *Configurações históricas do Corpo-sem-órgãos do socius até o capitalismo*⁶⁸
 - 2.4.2. *Socius atravessado por filiações e alianças*⁶⁹
 - 2.4.3. *Descodificação dos fluxos do socius a serviço do capital*⁷⁰
- 2.5. *SOBRE CÓDIGOS E AXIOMÁTICAS*⁷¹
 - 2.5.1. *A técnica operadora da descodificação*⁷¹
 - 2.5.2. *Máquinas sociais e o “inconfessável”*⁷²
 - 2.5.3. *Dois exemplos de descodificação*⁷⁵
 - 2.5.4. *Cultura em função do desejo*⁷⁵
- 3. *O SUJEITO DO DESEJO*⁷⁷
 - 3.1. *CONSIDERAÇÕES INICIAIS*⁷⁷
 - 3.2. *PRODUÇÃO DESEJANTE DO PONTO DE VISTA DO MAQUINISMO*⁷⁸
 - 3.2.1. *Sínteses de produção, registro e consumo*⁷⁸
 - 3.2.2. *Autopoiese e mente emergente*⁷⁹

- 3.3. [CONTATO E PRODUÇÃO DESEJANTE](#)⁸³
 - 3.3.1. [O sujeito em contato](#)⁸³
 - 3.3.2. [Ambiguidade e surpresa do Self em contato](#)⁸⁶
 - 3.3.3. [Orientação temporal futura do desejo](#)⁸⁷
 - 3.3.4. [Produção de realidade \(ou de fantasia\) como meta do contato](#)⁸⁹

- 3.4. [VIVENDO “LÁ-E-ENTÃO”: ABSTRAÇÃO, FALA, FANTASIA E EVITAÇÃO NEURÓTICA](#)⁹¹
 - 3.4.1. [Fala “falada” e fala “falante”](#)⁹¹
 - 3.4.2. [O mais-gozar e os quatro discursos Lacanianos](#)⁹³
 - 3.4.3. [Do “aqui-e-agora” ao “lá-e-então”](#)⁹⁶
 - 3.4.4. [A autoconquista do Self](#)⁹⁸

- 3.5. [DIMENSÃO POLÍTICA E CONFLITOS DO DESEJO](#)¹⁰⁰
 - 3.5.1. [Desejo como interrogação ao Outro](#)¹⁰⁰
 - 3.5.2. [Gênese do conflito político](#)¹⁰²
 - 3.5.3. [Mais-gozar e a incidência do controle sobre os corpos](#)¹⁰⁴
 - 3.5.4. [A invenção da neurose e o lugar da falta no socius](#)¹⁰⁵

- 3.6. [QUANTO À NATUREZA POSITIVA OU NEGATIVA DO DESEJO](#)¹⁰⁷
 - 3.6.1. [Prelúdio](#)¹⁰⁷
 - 3.6.2. [Desejo como produção de intensidades no Corpo Sem Órgãos](#)¹⁰⁸
 - 3.6.3. [Desejo como formação de figuras](#)¹¹⁰
 - 3.6.4. [Desejo como falta e repetição](#)¹¹²
 - 3.6.5. [O Infinito como falta inapreensível](#)¹¹⁵

- 3.7. [PARA ALÉM DO ANTAGONISMO ENTRE AS CONCEPÇÕES DE DESEJO](#)¹¹⁶
 - 3.7.1. [Convergência na produção do objeto “a”](#)¹¹⁶

3.7.2.	Self entre a falta e a produção	117
4.	O SUJEITO DO GOZO	119
4.1.	CONSIDERAÇÕES INICIAIS	119
4.2.	O CORPO DE GOZO: O “NÃO-SUJEITO”	120
4.2.1.	“Outra” satisfação	120
4.2.2.	Metafisiologia do excitamento	123
4.3.	O HUMANISMO-DO-OUTRO-HOMEM DE LÉVINAS COMO UM RECURSO AO “ELE” INACESSÍVEL	126
4.3.1.	Defesa de Lévinas da ética como filosofia primeira	126
4.3.2.	Sobre a noção Lévinasiana de passividade radical	129
4.3.3.	Ressignificação da Ética	132
4.4.	GOZO NO SEMINÁRIO XX FORA DA PALAVRA-PRINCÍPIO EU-TU	135
4.4.1.	Reformulação da noção de gozo como posse	135
4.4.2.	O gozo do “Um”	137
4.4.3.	Nomes para o inominável	140
4.5.	COMENTÁRIO SOBRE A CLÍNICA DO GOZO OU DA ATENÇÃO ÉTICA	142
4.5.1.	Vulnerabilidade na função Id e o “louco”	142
	CONCLUSÃO	147
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	150

INTRODUÇÃO

A Gestalt-terapia¹ já havia se consolidado em meados da década de 60 na sociedade de contracultura estadunidense graças ao trabalho de divulgação em *workshops* do casal Fritz e Laura Perls, que testemunharam inclusive o desenvolvimento de certa cisão nos EUA, entre adeptos zelosos por seus pressupostos teóricos e outro grupo de praticantes de uma “Gestalt-terapia intuitiva”, na qual primava o empirismo e a “autoterapia” (PRESTELO, 2012). No Brasil, a Gestalt-terapia esboçou seus primeiros movimentos com a publicação de “Elementos de Psicoterapia” no Boletim de Psicologia da Sociedade de Psicologia de São Paulo em 1972, que introduziu o termo à comunidade de profissionais nacionais. Diversos *workshops* teórico-vivenciais ocorreram no Brasil nas duas décadas subseqüentes, antes mesmo da publicação de versões em português da produção escrita na área. As primeiras publicações nacionais viriam apenas em 1984 (com “*Gestalt e grupos: uma perspectiva sistêmica*”, de Thérèse Tellegen) e 1985 (*Gestalt-terapia: refazendo um caminho*, de Jorge Ponciano Ribeiro). Isto, segundo Prestelo (2012) aproxima os primeiros momentos do cenário Gestalt-terapêutico nacional ao grupo por vezes apelidado de “peles-vermelhas”, eminentemente vivencial e intuitivo, mas sujeito a toda sorte de deturpações em seus preceitos. Não é o que se observa no cenário recente: a Gestalt-terapia tem se consolidado no cenário da psicoterapia brasileira como uma das abordagens preponderantes adotadas como ferramenta para o trabalho clínico, e a produção nacional e a publicação de obras internacionais crescem consideravelmente nos últimos vinte anos, desde a publicação da versão brasileira de “*Gestalt-Therapy*” de Perls, Hefferline e Goodman em 1997.

Isto posto, uma das metas da presente dissertação é tratar justamente da Gestalt-terapia sob o prisma de sua fundamentação teórica; mais especificamente, do discurso metapsicológico que a Gestalt-terapia

¹ O termo alemão *Gestalt* é, de praxe, utilizado em sua forma original quando referido à Gestalt-terapia, dado que não possui correspondente preciso na língua portuguesa, podendo ser aproximadamente traduzido como “forma” ou “totalidade”. Em todas as ocorrências do termo original no decorrer do texto será utilizada a grafia *Gestalt* ou, no plural, *Gestalten*. Nas situações de uso derivado do termo, como em Gestalt-terapia ou Gestalt-terapeuta, não será utilizado o itálico. O único caso que prescindirá do uso da inicial maiúscula será a derivação “gestáltico” ou “gestáltica”.

subjaz, denominada Teoria do *Self*². A substancialidade deste discurso se deve em grande parte à participação do fenomenólogo Paul Goodman no processo de criação da Gestalt-terapia e das articulações que este estabeleceu com a tradição fenomenológica e demais. É tarefa da Teoria do *Self* inquirir sobre qual é, de veras, o(s) sujeito(s) da experiência clínica, todavia deixando claro que o termo “sujeito” não se refere a outra coisa senão a um *tema*, que se pode abordar de vários modos e que se desdobra em pelo menos três perspectivas que serão a seguir demonstradas.

Não há entre estas três perspectivas um vínculo de natureza causal ou final, *este-porque-aquele*; antes, o que os demarca como três subtemas são marcos diferenciais que promovem uma distinção quanto ao ponto de vista do interlocutor que se localiza no outro extremo do laço social que foi estabelecido, de maneira não totalmente distinta da correlação entre *noese* e *noema*. Em última instância, apreender este ou aquele sujeito é uma questão de *escuta* diferencial – e é esta a chave para a construção de um modelo ontológico que seja distinto de outros modelos tradicionalmente estruturados.

Embora a Gestalt-terapia esteja potencialmente sincrônica com a ideia de um sujeito como o que aqui se constrói, a empresa de construção de uma ontologia gestáltica ensaiada nesta dissertação não é legitimamente denominada assim por estar atrelada a uma determinada escola clínica, quer seja a Gestalt-terapia ou quaisquer outras. Antes, ela se diz gestáltica por ser articulada a partir da ideia de *Gestalt* entendida como uma totalidade cujas partes não fazem síntese entre si ou tampouco requerem mútua complementaridade. Por conseguinte, vários são os referenciais que colaboram com a construção conjunta deste modelo ontológico, principalmente aqueles baseados na leitura que Merleau-Ponty fez da teoria do tempo fenomenológica e sua utilização pela psicologia da *Gestalt* e pelo próprio Goodman. A mesma atualização da teoria Husserliana do tempo vivido, outrossim, estabelece as bases para toda a aplicação clínica da Teoria do *Self*.

Antes mesmo de assumir o semblante de *Gestalt*, cumpre ressaltar que se trata de uma ontologia. O uso deste significante – ontologia – não é assim tão antigo. O primeiro registro da utilização dessa expressão no ocidente possivelmente remeta ao trabalho intitulado

² O termo anglófono *Self* é, assim como no caso do termo “*Gestalt*”, utilizado em sua forma original. A decisão leva em conta que a manutenção do termo é preferível a uma tradução imprecisa como “si-mesmo”. Deste modo, a grafia do termo fará sempre uso do itálico e da inicial maiúscula.

Ogdoas Scholastica, de Jacob Loard (*Lorhardus*) com data provável de 1606. Sete anos mais tarde, no *Lexicon Philosophicum*, de Rudolf Göckel, a palavra ontologia volta a ser mencionada para referir-se ao estudo dos princípios, categorias e essência do ser enquanto ser. Foi, porém, o filósofo alemão Christian Wolff, um século mais tarde, nos cinco volumes de sua *Elementa Matheseos Universae*, quem propriamente popularizou o termo ontologia, ao definir o que ele mesmo denominou de *filosofia prima*, ou filosofia primeira, para tratar da ciência do ser enquanto ser. Essa definição, entretanto, gerou uma série de polêmicas, uma vez que confunde a ontologia com a metafísica. De fato, tendo caracterizado a ontologia como a ciência do ser, Wolff faz referência aos clássicos da filosofia grega antiga, destacadamente aos pré-socráticos como Parmênides e aos filósofos Socráticos como Platão e Aristóteles como se, para estes, ontologia e metafísica equivalessem. O que revela a obra de Aristóteles, não obstante, é que a metafísica não visa o mesmo fim que a ontologia: a primeira visaria estudar o objeto da filosofia como tal – fazendo da filosofia uma ciência primeira – enquanto a segunda restringir-se-ia ao estudo formal do que haveria de ser um objeto em geral, quer para a filosofia, as ciências ou as artes.

Foi com o discípulo de Wolff, o filósofo Immanuel Kant, que o significante *ontologia* adquiriu uma conotação mais autônoma. Kant necessitou do recurso a um modelo ontológico, ainda que seu propósito maior fosse fundamentar as ciências de seu tempo, destacadamente a matemática e a física, além da lógica já estabelecida desde Aristóteles, servindo-se para isso de um procedimento crítico eminentemente centrado em uma discussão epistemológica acerca das condições de possibilidade que se imporiam aos juízos utilizados pelos cientistas. Trata-se da distinção que Kant fez entre o domínio daquilo que não se pode conhecer, precisamente, as coisas *em si*, e o domínio das representações fenomênicas e inteligíveis, exclusivamente para as quais se poderia reconhecer o *status* de conhecimento objetivo. A ontologia, nesse contexto, seria menos uma consideração sobre um objeto em especial – por exemplo, o ser – e mais um modelo de organização da experiência, a partir do qual se poderia distinguir o que propriamente caberia às ciências como objeto de conhecimento.

Já no século XX, o termo *ontologia* foi associado a uma investigação autônoma, eminentemente formal, também conhecida como “Teoria geral dos objetos”. Sua tarefa seria definir, por diferentes recursos, como a lógica, a hermenêutica e inclusive a fenomenologia, o que haveria de ser o modelo de objeto específico para cada tipo de ciência ou empresa discursiva. Estudar ontologia é estudar modelos

formais de mundo, formas de distinção entre tipos de objeto, os quais sirvam aos diferentes discursos, sejam eles filosóficos, científicos, artísticos ou religiosos.

Em suma, a pluralidade semântica que o termo “ontologia” carrega tende a arrevesar o acesso a um interlocutor para quem não esteja claro qual destas trajetórias semânticas assumir. Destarte, é necessário delimitar qual concepção de ontologia será perseguida no ínterim deste texto, qual seja: uma teoria sobre a forma ampla daquilo que podemos saber por meio de um discurso. Trata-se sobretudo de atentar para a coisa sabida, antes do processo pelo qual se chega a este saber – o que poderia inadvertidamente desvelar-se numa epistemologia e prestar um desserviço a toda a investida aqui ensejada. Esta definição, relacionada ao tema de um discurso, está respaldada na própria etimologia da palavra ontologia, a qual nos remete a dois termos gregos, precisamente *ontos* (entes) e *logos* (discurso, estudo). Em tese, trata-se de estudar de que maneira pode se dar a entender a coisa existente – e para uma investigação ontológica é necessária a prévia admissão da existência de um mundo e de coisas cuja forma ou essência possa ser tematizada e expressa por um dizer.

Na mesma direção desta corrente mais recente da empresa ontológica, a construção destes primeiros esboços de uma ontologia gestáltica é fundamentada em contribuições diversas com fins de obtenção de um modelo multifacetado de sujeito em que estas estejam contempladas, não por convergência sintética, o que seria impossível, mas por coabitação numa dinâmica fundo-figurativa, como totalidade gestáltica. Esta diretriz mereológica implica numa concepção de sujeito orientado funcionalmente pela atividade-mor de um organismo: fazer contato com sua realidade em ato. Para tanto, a Teoria do *Self* – que será utilizada como território de partida para as incursões na obra de Lacan e Deleuze e Guattari, principalmente – faz uso de um modelo sistemático de organização das funções de contato que recebe o nome de Sistema *Self*. Cada uma das principais subfunções, Id, Ato e Personalidade, orienta o enfoque para o tema (sujeito) discutido nos capítulos II, III e IV, ao passo que o primeiro capítulo consolida a fundamentação teórica para a análise que segue.

A tarefa-mor do capítulo 1 é estabelecer as bases da teoria do *Self* para demonstrar como, a partir dela, pode-se chegar a tríade temática que será escrutinada nos capítulos subsequentes. O que suscita a construção destas três dimensões funcionais, como o capítulo pretende esclarecer, é a leitura gestáltica da teoria do tempo vivido de Husserl,

que abre espaço para contemplar a copresença de inaturalidades de passado e de futuro subsumidas no contato com a realidade em ato.

Os três capítulos posteriores se propõem a sustentar como figura, alternadamente, cada uma das dimensões pretendidas do *Self*, ou do sujeito concebido como totalidade gestáltica. No capítulo 2 evidencia-se o sujeito da cultura construído como “pessoa”, sua dimensão mais facilmente inteligível, posto que é precisamente o resultado (imane) das identificações a conteúdos de significação compartilhados pela linguagem e – como é um dos principais pontos levantados – elaborados por instituições sociais que são poderosos dispositivos de macrossubjetivação a serviço de uma orientação capitalística.

O capítulo 3 se dedica ao sujeito do desejo, em toda a sua particularidade de atualidade que se alça no sentido de uma protensão futura, o que lhe confere algo ambíguo, qual seja: situar-se simultaneamente no tempo presente do contato e no futuro de uma fantasia. A discussão levantada sobre a natureza do desejo como atrelada a uma falta ou a um excesso produtivo encontra uma saída possível em um uso muito específico da noção Lacaniana de objeto “*a*” como a produção de um objeto de suplência a uma necessidade, que não é senão o próprio processo de criação (e destruição) de *Gestalten*.

Por fim, o capítulo 4 se ocupa do sujeito do gozo, que de súbito se revela um não-sujeito, na medida em que remete ao Real que não pode ser tematizado. A tentativa de circunscrever o gozo, quando *Isso* é justamente a força que rasga a circunscrição e dela escapa, é uma tarefa impossível embora imprescindível, pois o *Self* é sua testemunha passiva e negar sua existência seria uma estratégia tão mal-aventurada quanto controlá-lo.

A ordenação dos três capítulos simula uma trajetória geral do trabalho clínico que transpassa gradualmente os âmbitos de análise do mais facilmente acessível ao mais fugidio deles. Ademais, cada capítulo enseja, no âmago da dimensão que esteja figurando, vislumbrar nuances das demais dimensões que lhe emprestem sustentação como fundo. Eis o que faz o desejo como tecelão da produção social, por exemplo, bem como também o gozo como desígnio repetitivo da produção desejante.

1. PELA CONSTRUÇÃO DE UMA ONTOLOGIA GESTÁLTICA

1.1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

No intento de explicitar os três grandes sujeitos componentes desta noção ontológica que virá a ser referida como uma *Gestalt*, a primeira tarefa que precisa ser cumprida é a apresentação da Teoria do *Self* a partir da qual se estabelecem os marcos diferenciais para o discernimento de cada uma das três instâncias e de que maneira elas se articulam, se é que o fazem. Conquanto não fazem síntese entre si, a tese apresentada é que as funções de Id, Ato e Personalidade – e os sujeitos/ temas que delas advêm como desdobramentos – coexistem em simultâneo, e além disso, são copartícipes da dinâmica de contato entre organismo e mundo.

A discussão tecida neste capítulo de apresentação dispõe também algumas das principais interlocuções utilizadas junto à Teoria do *Self*, sem que nenhuma delas dê conta de circunscrever os limites territoriais do sujeito, quando, ao contrário, só fazem exacerbar sua indeterminação intrínseca. Contudo, almeja-se eventualmente tangenciar a formulação de uma ontologia gestáltica, ainda que talvez não pela sequencialidade teleológica que se pudesse esperar. É, ultimamente, a partir de um paradigma do sujeito como *Gestalt* que as contribuições sobre a participação do sujeito na realidade convergem no sentido da noção gestáltica de contato. À semelhança – dadas as devidas ressalvas – da noção de palavra-princípio Eu-Tu de Buber, ou da noção Merleau-Pontyana de ambiguidade, o contato é o fluir pelo indeterminado: “contatar é poder acreditar em algo que se anuncia a partir do que não se sabe ao certo a quem pertence, ou de onde provém, tal qual hábito linguajeiro ou motor” (MÜLLER GRANZOTTO, 2012b).

A natureza desta indeterminação implica, sobretudo, uma extensão da noção de sujeito que contemple também sua existência temporal. De que temporalidade se fala, todavia, é uma questão a ser abordada a seguir, inexoravelmente, visto que parte considerável da discriminação que a Teoria do *Self* estabelece entre suas três instâncias funcionais é devida à apropriação da teoria fenomenológica do tempo vivido desenvolvida por Husserl. Por esta razão, trata-se de um modelo

de sujeito cuja construção se dá processualmente, em devir, no ínterim de sua existência contatante.

1.2. SAÍDAS PARA A OPRESSÃO DE SER NA CONTEMPORANEIDADE

1.2.1. A crise do sentido

Versar sobre o indivíduo humano do ponto de vista de suas funções de contato é, necessariamente, considerá-lo engajado contextualmente. Destarte, cumpre esclarecer quais as particularidades contingenciais da ontologia gestáltica a ser proposta. Assim como se atenta para o fato de que o sujeito do Édipo Freudiano não é outro senão o cidadão Vienense da virada do último século, cabe interrogar a respeito de uma ontologia que tenha na cultura um de seus recortes: de que sujeito se fala? Em que está respaldada sua experiência no mundo?

Encontrar a gênese da noção de sujeito e as condições de sua diferenciação são algumas das grandes perguntas às quais a ontologia dá vazão, e que eventualmente obtêm respostas que recorrem ao ponto culminante da divisão primordial do Uno. É o que fazem, criticamente, os esquizoanalistas:

De nada adianta lembrar que a filiação genealógica é social e não biológica; ela é necessariamente biossocial porque se inscreve sobre o ovo cósmico do corpo pleno da terra. Ela tem uma origem mítica, que é o Uno, ou melhor, o uno-dois primitivo. [...] A síntese disjuntiva distribui os ancestrais primordiais, mas cada um por si mesmo é um corpo pleno completo [...]. (DGAE, 1972, p.205)

Quando adotam esta assunção anagógica, contudo, o fazem não à guisa de explicação totalizante, mas como estratégia falaciosa de *reducto ad absurdum*: levam seu axioma ao extremo da tendência ao Infinito e é lá que encontram a hipótese da unidade primordial. Sem tal salto transcendente, contudo, o que se tem é um mundo cujo sentido é plural, múltiplo por excelência. O absurdo não é o não-sentido, ao contrário do que possa soar mais familiar aos corpos domesticados pelos dispositivos homogeneizantes; é, sim, o isolamento dos

significantes em sentidos únicos, a alienação do sentido à revelia da orientação (rede complexa $S1 \rightarrow S2$) da qual este dispõe. A crise do sentido é a crise da descodificação, do monoteísmo e da triangulação Edípica levada à literalidade. A crença fundamentalmente econômica no Uno onipresente ao qual o homem era, ao mesmo tempo, devedor e pedinte – o Deus com quem se barganha, que oferece a dádiva e cobra a dívida, e que organiza o mundo em um único sentido – foi derrubada pela recente crise do pensamento ocidental (ŽIŽEK, 2001). As proporções planetárias que nossa sociedade contemporânea assumiu não mais permitem ao homem presumir saber tudo de si. Os fenômenos ocorrem a despeito de seu controle e das faculdades da razão, e as ciências humanas, por conseguinte, encontram cada vez mais dificuldades em assumir como objeto um humano que se possa catalogar e mapear.

A fenomenologia de Husserl, o mesmo responsável pelo trabalho lançado em 1936 que denunciava a “crise das ciências Europeias”, foi uma das diversas contribuições à construção de um corpo de conhecimento que visasse ultrapassar o primado da razão que estava postulado. A empresa fenomenológica foi capaz de conferir cidadania, direito de expressão à espontaneidade criativa que, mais do que recurso estilístico, diz respeito a uma forma de comunicação com o mundo. Em Husserl, o que havia de “eu” no sujeito – deixando por ora de lado toda a discussão acerca da transcendentalidade, num exercício de intencional supersimplificação – não era outra coisa senão a consciência de atos em processo de experiência de uma sequência de “agoras”. Quanto às essências referentes às coisas, tratavam-se de inaturalidades públicas que se doam aos atos de vários sujeitos, atos estes que a elas visam.

A época da publicação das *Meditações Cartesianas* de Husserl, no advento dos anos 1930, foi testemunha de uma revolução de pensamento que passou a recusar a submissão ao racionalismo positivista da era moderna em favor de uma nova ética, uma filosofia da intersubjetividade que desse conta de pensar as urgências pela qual o período – posterior à primeira Grande Guerra – vinha passando. De um lado, tem-se que a redução que se propunha desde Descartes era tal que o que restava ao seu termo era o *cogitum*, a declaração do sujeito pensante. Do outro lado, tem-se que visada correlacional noético-noemática da intencionalidade, como ocorrência transcendental que é, escapa ao psicologismo, ao mesmo tempo em que depõe a supremacia única do *cogitum* da tradição Cartesiana e a substitui por um protagonismo biunívoco entre *cogitum* e *cogitatum*: eu penso a coisa

pensada. No exercício da *epoché* Husserliana, a suspensão do mundo irrefletido possibilitava ao observador que pudesse enxergar o mundo como fenômeno, e, sobretudo, reconstruir o sentido das realidades a partir do ponto em que elas não eram mais tidas como dadas.

A fenomenologia recebe da tradição filosófica pós-cartesiana a tarefa de pensar o Eu (*Moi*), dobrar-se sobre si e investigar a atividade da própria consciência que investiga. Não é surpresa, entretanto, que ela tenha sido alvejada por contundentes acusações de revelar-se uma teoria solipsista, tendo se persuadido que todo o existir externo possa ser uma mera ilusão do próprio Ser, e que não haja em última instância outra garantia do Mundo exterior que não a própria experiência da consciência. A proposição de Husserl sobre a garantia de consistência objetiva do mundo externo proveniente do enlace entre as atividades intencionais dos diversos sujeitos, isto é, a passagem do *ego transcendental* para a *intersubjetividade transcendental*, foi uma solução que serviu como resposta a estas acusações e amortecer temporariamente o impacto da réplica voraz da crítica, mas a questão permaneceu como tema mister para os fenomenólogos que o sucederam, como Heidegger e Sartre (DARTIGUES, 1992), e mesmo em apropriações derivativas. Coube à segunda geração da fenomenologia transferir seu foco, de uma teoria do conhecimento para uma teoria do sujeito da consciência.

1.2.2. Soluções advindas da transição da modernidade para a pós-modernidade

A questão sobre quem somos, e como definirmo-nos, é mais que complexa: é aterradora, tanto por lançar-nos em um deserto possibilístico sem a segurança de uma orientação territorializante, quanto por sinalizar no horizonte de eventos a completa objetivação de nossa subjetividade. Eis o paradoxo: se por um lado as opções de sínteses conjuntivas a serem feitas foram multiplicadas pela mídia e pelo capital a tal ponto que é difícil escaparmos à angústia, por outro assoma sobre nós a iminência de nossa redutibilidade a uma fórmula como o genoma.

Diante da opressora angústia de Ser, a filosofia contemporânea se vê compelida a criar estratégias para protelar a sentença ontológica fatídica. A dimensão Inconsciente da *psyché*, que surge recentemente como uma saída ao dilema recente da delimitação do ser, teve sua importância ressignificada pelas sequelas das duas grandes guerras;

mas estes foram apenas os corolários de uma revolução que já havia ocorrido na alvorada do século XX. Estariam nesse lugar esfíngicos guardados todas as chaves de decifragem para as nuances da personalidade humana, aquelas que o genoma jamais seria capaz de capturar, aquelas das quais nem mesmo o princípio da causação descendente daria conta? Freud não podia ter apresentado sua revolução ontológica em momento mais emblemático. Em meio à segunda revolução industrial massificadora, testemunhando a expansão do capitalismo descodificante, e na iminência da primeira grande guerra, sua revolução foi afirmar que o sujeito racional na verdade é um epifenômeno girando em torno de conteúdos inconscientes – ou antes, do Inconsciente.

O incurso do Inconsciente na dinâmica psíquica teve o efeito de destituir o sujeito de seu próprio centro, perpetrando, de certa maneira, o que seria chamado de uma nova revolução Copernicana. No Seminário XX, Lacan (1972-1973) denuncia inclusive o equívoco de se compreender esta revolução como uma “troca de centro”, do sujeito racional para a instância Inconsciente; a questão é que *Isso* gira sem centro, mas em elipse em dinâmica heterogênea. Talvez, dando sequência à anedota, Kepler tenha sido tão fundamental quanto Copérnico, e a revolução Freudiana de fato tenha sido a de apontar um saber que não se sabe, que opere como cadeia significativa remetendo apenas a outros significantes.

Como aponta Žižek (2001), a teoria Freudiana representaria uma segunda revolução ontológica que teria solapado a primeira: dois séculos antes, Kant havia assumido uma analogia com a revolução Copernicana em sua doutrina da apercepção transcendental, na qual descreveu a condição de possibilidade dos objetos sendo coincidente com a condição de possibilidade da nossa experiência sobre eles. Ao invés do sujeito ter que acomodar critérios de verdade externos, os objetos do conhecimento é que precisariam desvelar-se para o sujeito. A partir desta perspectiva, a revolução não seria senão *contrária* à Copernicana, na medida em que devolve o sujeito ao centro para constituir os objetos do conhecimento. O fundamental para que a referência de Kant faça sentido, contudo, é que perceba que o movimento astronômico referido não foi o de translação, mas de *rotação*, girar em torno de si mesmo: “O sujeito perde sua estabilidade/identidade substancial e é reduzido ao puro vazio sem substância do vórtice abissal que gira em torno de si, chamado ‘apercepção transcendental’” (ŽIŽEK, 2001 p.193).

Ora, também na psicanálise é esta a semelhança que se guarda com a revolução Copernicana: referente ao movimento de rotação, desta vez em torno do eixo do ICS³. Freud dá início ao processo de dar-se-conta de algo no eu que é *outro*, de modo que ambos venham a constituir, nas palavras de Merleau-Ponty (1969, p.186), “dois círculos quase concêntricos”. Foi Lacan quem, segundo Žižek (2001), identificou e consumou na segunda metade do século o que Freud antes havia esboçado: não apenas deslocou-se o sentido da órbita para o sujeito em torno d’ *Isso*, como o próprio sujeito prenhe de emoções, sentimentos, características que se deslocou para o *sujeito barrado* (\$), em falta e desejanste.

As duas noções que Kant propusera, a de um *eu transcendental* pensante e a das representações pensadas, estão intrinsecamente correlacionadas, uma não ocorre sem a outra: não há representação possível sem a referência a uma perspectiva singularizada que as represente, assim como não haveria um sujeito dotado de autorreconhecimento identitário senão pelas suas representações. O sujeito Kantiano é o sujeito do conhecimento racional, dotado das faculdades de razão pura e prática, capaz de emitir juízos analíticos e, quando muito, a proto-passividade dos juízos estéticos, passividade esta que assoma apenas na particular experiência do Belo. Está em Kant, portanto, a semente da função Personalidade da Gestalt-terapia. Contudo, há de se ter em conta uma vez mais o efeito causado pela revolução Freudiana do Inconsciente: mostrar que o sujeito do conhecimento está alheio a si próprio em boa parte da sua existência imanente. Há todo um microcosmo de desejo e excitação obducto sob o semblante da pessoa.

Em tempo: as ressalvas existem, em grande número, e estão relacionadas à literalidade dos preceitos dessa revolução. Quando se pensa um novo modelo de cogestão da produção de subjetividade na qual o contemplador de um fenômeno é convocado a extrapolar seu papel noético e tornar-se cocriador, quando a expressão desejanste devém *produção* desejanste, ato afirmativo de ajustamento criativo no mundo, o Inconsciente não tem mais a tarefa de oferecer uma psicogênese definitiva. Antes: ele sequer tem tarefa alguma, posto que inexista topicamente. Como a dimensão irreflexiva do Sistema *Self*, o inconsciente é considerado como um dentre vários fatores

³ Nas ocasiões em que o texto mencionar as siglas ICS, PCS e CS estará fazendo referência aos termos do modelo típico Freudiano de Inconsciente, Pré-consciente e Consciente, respectivamente.

determinantes, junto dos dispositivos técnicos e institucionais que os promovem. Que se tenha esta prerrogativa em mente nas próximas vezes em que a psicanálise for acessada nessa dissertação como referência.

O impacto da noção de inconsciente só faz corroborar o movimento rebelde empreendido pela psicanálise como um todo. O primeiro momento do Freudismo, mesmo pensando-se científico, instaurou uma rebelião contra o reducionismo positivista do total controle de si. O sintoma, o lapso, o chiste, são concebidos como objetos destacados; eles permitem que um modo de subjetividade que perdeu sua consistência encontre nova “passagem à existência”. A dinâmica pulsional desfaz a integridade por detrás da máscara da pessoa. No tangente ao sujeito do gozo pulsional, a psicanálise identifica-se como um anti-humanismo. Uma vez que o sujeito esteja privado da autoco incidência do Cogito Cartesiano, a questão do saber e do conhecimento precisará ser revista. O problema advém do sujeito do desejo que a psicanálise Freudiana edifica em sua segunda tópica.

Nela, todas as relações humanas estão devidamente posicionadas no teatro do Édipo, como estrutura geral. O Édipo-estrutura é reconhecido pela fórmula (3+1), triangulação familiar + falo Simbólico, tão desejado quanto inalcançável. O equívoco denunciado n’*O Anti-Édipo* (DGAE, 1972, p. 66) é pressupor que os objetos parciais são extraídos de pessoas globais – figuras paterna e materna. A produção desejante inconsciente, afirmam os autores, se caracteriza pela extração de registros nos diversos fluxos circulando pela realidade, e “ignora as pessoas”. O que faz o Complexo de Édipo é operar a triangulação de tudo nos vértices “desejo”, “objeto do desejo” e “lei”, ou seus correlatos, “sujeito”, “mãe” e “pai”. Não se pense por isso, contudo, que a topografia do sujeito edipianizado se confunda com a de um triângulo, simplesmente: o “+1” da fórmula indica o prenúncio de um *algo* de discrepante no Ser do sujeito barrado (\$).

1.2.3. Efemeridade da unidade subjetiva

Uma vez que se percebe que o apelo à instância Inconsciente é insatisfatório como via de escape à circunscrição identitária, ainda se pode indicar como alternativa uma necessária abertura da noção de Ser: passar a reconhecer no ser um verbo, qual o ser-manifestação do *Dasein*, lançado no mundo e fazendo uso das identidades como experimentações instrumentais. Heidegger celebrou Sócrates como o

maior de todos os filósofos por nunca ter escrito nada, mas apenas se mantido no fluxo da “rajada de vento” do estar-lançado, do abandono de ser, e não necessariamente *d’O Ser*. O que garantirá essa abertura de ser, é a questão que surge, e para o quê exatamente ela se abre? Se estivermos plenamente de acordo com Guattari (2012), para quem a subjetividade pode ser provisoriamente descrita como

[...] o conjunto das condições que torna possível que instâncias individuais e/ou coletivas estejam em posição de emergir como *território existencial* autorreferencial, em adjacência ou em relação de delimitação com uma alteridade ela mesma subjetiva (p.19),

então teremos de investigar, (i) quais condições tornariam possíveis a emergência destes territórios autorreferenciais, e (ii) qual a natureza dessa relação de delimitação ou adjacência para com a alteridade. A diferenciação do indivíduo seria o resultado do engajamento em um jogo entre ipseidade e alteridade, da qual ambas participam, ora contrapondo-se, ora coletivizando-se sem chegar ao âmbito macrossocial, mas na multiplicidade dos laços sociais estabelecidos entre o sujeito e seu semelhante, cujo olhar funciona como espelho, confirmando o reconhecimento da unidade subjetiva do “eu”.

A primeira questão recebe uma resposta relativamente simples: a apropriação como simulação – não apenas racionalmente apreendida, mas experienciada em nível organísmico – das sínteses conjuntivas: *awareness* reflexivo. Para a segunda, o que há de mais concreto a se dizer é que não há concretude, nem uma linha a se traçar, ao menos fora do âmbito do que Buber (1974) chamaria da palavra-princípio Eu-Isso objetificante. Quando se age no mundo a partir de uma relação autenticamente bipessoal, à maneira do Eu-Tu, esta e aquela parte se confundem no “desnudamento da pele exposta à ferida e à ofensa” (LÉVINAS, 1993, p.99). A causalidade não esgota a experiência sensível e vulnerável de ser perante um agente que não pode ser tematizado como objeto para a consciência – o “Tu”, que é identificável grosseiramente com o Rosto da alteridade Levinasiana, guardadas as devidas peculiaridades de orientação relacional horizontal em Buber, mas absolutamente vertical em Lévinas⁴. Um lançar-se no ato de dizer,

⁴ Questão que será melhor discutida no capítulo 4.

um ato comunicativo cuja ênfase está no “começar” e que é anterior à própria mensagem. É o que leva Lévinas à afirmação de que “o retorno a si se faz desvio interminável” (LÉVINAS, 1993, p.104), ideia que reverbera harmoniosamente com a psicanálise Lacaniana.

O fenômeno da individuação dos sujeitos a partir do indeterminado primordial está longe de ser tema exclusivo da metapsicologia ontológica, uma vez que perpassa toda a vida. O apavorante dilema que é comum à ontologia da *psyché* e ao evolucionismo, é entender como uma disposição ordenada, minimamente organizada e que funcione sistemicamente pode surgir do caos original, ou então, como se dá a individuação dos organismos a partir da existência originalmente indiferenciada, especificando-se dos grandes reinos bióticos até a singularidade de cada indivíduo. É a possível tradução para a biologia do velho questionamento sobre o todo maior que a soma de suas partes. A capacidade de autopoiese, presente desde os organismos unicelulares, é o que determina, na ocasião da criação de novos organismos individuais, que estes desenvolvam uma membrana que restringe sua constituição e criem seu próprio limite. Žižek (2001) aponta como a vida individual do *Self* emergente é a saída para a questão da reprodução infinita e da localização do início da distinção entre “dentro” e “fora”. O que emerge aqui é uma propriedade puramente virtual, ou seja, um *Self*-função, uma interface que permite a ele interagir com os demais seres ocupantes do mesmo universo, não muito diferente de um *tamagotchi*: “se efetivamente alcançarmos o detrás da tela, o próprio efeito de 'profundidade de uma pessoa' dissolve-se, ficamos apenas com um conjunto de processos neuronais, bioquímicos etc., sem sentido” (ŽIŽEK, 2001, p.64).

Lidamos aqui com três instâncias de mediação: o organismo e o ambiente, e mais um, que Žižek chama “sujeito” e que na tradição gestáltica poderíamos relacionar com a unidade presuntiva esboçada no “agora” por meio de uma comunidade de atos e seus correlatos inatuais, que constituem estratégias de ajustamento no mundo. Deste paradigma ontológico deriva o fato de que gêmeos idênticos ou mesmo clones seriam inevitavelmente diferentes não apenas fenotipicamente, pela sua exposição ao ambiente, mas também pela maneira como se organizam em sua autorreferência subjetiva. Estabelecendo-se no arquiterritório destas três dimensões, das quais destacam-se um ambiente, um organismo e uma comunidade de atos, elaborar-se-á uma ontologia do sujeito contemporâneo, pluralizado, arrebatado de seu centro, descodificado e axiomatizado, barrado em sua manifestação desejante,

indelevelmente foracluído de sua satisfação pulsional, sexualizado, tudo isso a partir dos fundamentos de uma Teoria do *Self*.

1.3. OLHAR SOBRE O SUJEITO A PARTIR DE INTERLOCUÇÕES COM A TEORIA DO SELF

1.3.1. Fenomenologia como empreitada de superação da ciência positivista

Em benefício da análise a ser articulada nos capítulos subsequentes, é preciso retomar alguns dos fatores que determinaram a criação da fenomenologia por Edmund Husserl e perscrutar alguns de seus desdobramentos mais pertinentes. Nas décadas derradeiras do século XIX, a alvorada de uma nova geração de filosofia crítica estava ainda por nascer, e até então o modelo da ciência Positivista imperava, embora já de modo cético, quase cansado, como explicação do mundo. A própria psicologia posterior a Watson esforçava-se para manter-se aliada ao paradigma científico. A metafísica, legado da filosofia clássica, estava relegada a um plano menor. Nesse ínterim, Husserl foi aluno de Franz Brentano e tomou conhecimento de sua concepção dos fenômenos psíquicos como dotados de uma intencionalidade, o que os diferenciava tanto dos fenômenos físicos quanto dos mentais.

Na afluência da tradição Platônica, e a partir da intuição da noção de fenômeno psíquico de Brentano, Husserl construiu o corpo teórico da fenomenologia motivado pelo sentimento de uma intensa crise das ciências e da cultura; o pensamento positivista em vigor desde o fim do século XVII passou por uma crise quando, de forma assincrônica, despontaram diversos questionamentos sobre a legitimidade deste conhecimento como verdade universal. Relação alguma teria esta crise com o rigor e a validade do conhecimento produzido cientificamente, que operava em plena função. Antes, a crise dizia respeito à abertura do meio científico para novas descobertas que questionassem suas próprias aquisições e seu método. O fato é que o modelo científico opera por superposição de explicações, isto é: do levantamento de hipóteses sobre fenômenos investigados, e de sua posterior refutação ou confirmação, decorre a inferência de postulados que lhes confirmam compreensibilidade, sendo aceitos e estabelecidos como modelo provisório de verdade até que sejam substituídos por novas totalidades de sentido cujos postulados sejam mais precisos. A

visão científica sobre um fenômeno, por configurar inerentemente uma atribuição de sentidos, tende a deixar escapar a riqueza subjetiva e as possibilidades de nova compreensão sobre aquele fenômeno. Esta ideia fica poeticamente clara na citação de Stephan Strasser (*apud* DARTIGUES, 1992, p.53): “Pode-se conceber uma descrição do movimento que seja aplicável tanto ao homem quanto ao elétron. Ela seria válida para o pesquisador que quer saber o que é a ‘locomoção’; mas, em compensação, ela nada nos ensina sobre o homem que foge e a multidão que o persegue”.

O sujeito “puro”, transcendente, dos Neokantianos, não dava conta de explicar a existência concreta. O mundo-da-vida (*lebenswelt*), precisava ser tematizado novamente (DARTIGUES, 1992). No caso dos fenômenos do comportamento humano dos quais Watson e Binet se ocupavam, a impressão de Husserl era de que a tradição empirista da psicologia deveras não sabia a que fenômeno estavam se referindo: tratavam o psiquismo como um fenômeno neurofisiológico-muscular, determinado por leis de ordem biológica e social. Fazia-se necessária uma forma de investigação com maior rigor conceitual sobre a questão do conhecimento, de modo que a questão da intencionalidade estivesse ali contemplada como atributo possibilitador da emergência dos fenômenos. Se o modo de se produzir conhecimento dentro da filosofia que até então estava dado consistia em ater-se às tradições do pensamento filosófico, quer para complementá-las, quer para contrapô-las, Husserl esquivou-se desta convenção e propôs uma via média entre o idealismo e o empirismo que retornasse às coisas mesmas. A fenomenologia não se limitava à experiência sensível como no positivismo empirista, mas tampouco remetia diretamente a uma verdade encontrada exclusivamente no mundo eidético à maneira de um Platonismo escancarado (DARTIGUES, 1992).

O que Husserl intencionava com a “volta às coisas mesmas” era a reintegração do mundo da ciência – compreendida como atividade humana – ao mundo-da-vida (*lebenswelt*), não para que a ciência se diluísse, mas, ao contrário, para promover nela um avanço necessário, revolucioná-la. Isto foi feito a partir de dois grandes pressupostos: i) o de que *a ciência fala sobre este mundo*, isto é, as teorias e abstrações científicas só fazem sentido se tomadas como correlato de uma experiência sensível antepredicativa. A ciência não falaria de um outro mundo “mais real que a realidade”, mas sim do mundo em que vivemos cotidianamente; e ii) o de que *a ciência fala de dentro deste mundo*, ou seja, a própria perspectiva do cientista é uma experiência humana, e os conceitos só são criados para traduzir vivências que o próprio homem

experienciou. É preciso que se saiba de antemão o que se quer dizer com luz, tempo, distância, velocidade, espaço, para que se possa partir à construção teórica sobre estes fenômenos.

Embora tendo incorporado os apontamentos feitos por Franz Brentano a respeito da intencionalidade, Husserl expandiu em muito o escopo dos fenômenos psíquicos, e passou a tratar de uma correlação entre consciência e mundo que fosse a própria égide de construção de todo o conhecimento sobre este mundo. Seu objetivo era a construção de uma filosofia que acompanhasse o exercício das ciências. Enquanto o cientista especializar-se-ia em uma determinada sorte de fenômenos, os quais tornaria objetos de estudo, ao fenomenólogo caberia ocupar-se do sistema total de atos possíveis da consciência. Como aponta Dartigues (1992), foi a *Gestalttheorie* dos primeiros psicólogos da *Gestalt* quem operou uma das primeiras grandes reaproximações da fenomenologia com a psicologia. Estes fizeram uso seletivo da doutrina fenomenológica: por um lado, admitiam algo como uma visada intencional nas interações entre os sujeitos e as coisas; por outro lado, atribuíam à experimentação científica uma importância ainda maior que a experiência fenomenológica, sem haver logrado – quiçá, sem haver tentado – superar o ranço do positivismo. O campo perceptivo, de acordo com a psicologia da *Gestalt* original de Wertheimer, Köhler e Koffka, seria pré-ordenado em formas distintas que “saltam aos olhos” antes da apreensão intelectual. Disto deriva uma ideia de *Gestalt* quase como realidade psicofísica, uma característica atribuída aos objetos que se imporia à consciência *a priori* de quaisquer atividades de síntese. Se Husserl originalmente flertava com o idealismo das essências, a *Gestalttheorie* se posicionava em radical contraposição atribuindo às formas um caráter de realismo imanente.

1.3.2. Fundamentação fenomenológica da teoria do Self

Em busca da construção de uma teoria clínica fundamentada na *epoché* Husserliana que não repetisse os equívocos de seus antecessores psicólogos, os esforços combinados do psiquiatra e já terapeuta Fritz Perls e do fenomenólogo Paul Goodman convergiram na elaboração do que viria a denominar-se Gestalt-terapia, menos por critérios de rigor etimológico que pela sonoridade de um nome vendável. No ano de 1951, a obra “*Gestalt Therapy*” foi publicada como um projeto de coautoria entre Perls, Ralph Hefferline e o próprio Goodman, contendo a síntese de seu projeto clínico em seus diversos

recortes, ainda que a tessitura de uma ontologia gestáltica não fosse o tema prioritário do livro e estivesse presente na condição de “fundo”. Parte da tarefa da obra seria devolver unidade a esferas arbitrariamente segmentadas por falsas e danosas dicotomias, a começar pela segmentação entre sujeito e objeto, mas também mente e corpo, consciente e inconsciente, organismo e mundo, cultura e natureza etc.

A fenomenologia vem possibilitar que a Gestalt-terapia se faça uma releitura da experiência clínica como “totalidade” ou *Gestalt*. O significativo que havia sido, no início do século, utilizado pelos primeiros Gestaltistas com fins de investigar a relação entre todo e partes, foi ressarcido do sentido que Brentano lhe conferia, associando-o à ideia de totalidade espontânea – não constituída arbitrariamente por um agente formulador – de correlações entre partes atuais e inatuais copresentes (MÜLLER-GRANZOTTO, 2012a). A atividade de qualquer organismo se funda na interação com seu ambiente. Interações locomotoras, nutritivas, respiratórias, linguageiras, defensivas, agressivas, afetivas, dá-se a elas um nome conforme sua função. Ambos os polos, “organismo” e “ambiente”, são imprescindíveis. O conjunto entre os dois polos compreende o complexo “campo organismo-ambiente”. Pode-se dizer que a psicologia, em sua tarefa primária, “estuda a operação da fronteira de contato no campo organismo/ambiente” (PHG, 1951 p.43).

A descrição que PHG fazem do *Self* como sistema de contatos é semelhante à redução eidética de Husserl. Esta redução revela o *Self* a partir de suas funções temporais de atravessamento da situação atual por um fundo de passado impessoal em proveito de abertura de possibilidades futuras. A atenção do clínico aos marcos diferenciais revela que estas funções se repetem como forma, donde adviria a descrição da Gestalt-terapia como uma psicologia “formal” por PHG (1951, p.184). Quanto à noção de “experiência metafísica do tempo” (PHG, 1951, p.180), os autores a emprestam das ideias de Husserl contidas nas *Lições para uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo*, de 1893 e revisadas em 1913.

As *Lições* têm seu ponto de partida em Brentano, que discorria sobre a experiência íntima da “duração” da percepção, segundo o qual o tempo e a consciência seriam idênticos. Husserl apresentou sua discordância com relação a este ponto pois, caso assim fosse, não seria possível perceber a mudança e a sucessão; destarte, ele teria afirmado que a “duração da percepção pressupõe a percepção da duração” (HUSSERL, 1893, par.6º, p.22). A percepção da duração é, para Husserl, implícita à percepção da unidade material dos objetos: estes

conteriam neles mesmos a extensão temporal, e a consciência que o percebe representa para si mesma o fluxo de impressões (*Urimpression*) do dado material, cada uma escoando no instante seguinte. A percepção dos objetos, portanto, se dá numa série de instantes (*Reihe der Jezipunkte*) em um *continuum* transitório de retenção. A percepção da duração de um objeto não é outra coisa senão o resultado de uma operação da consciência de síntese dos perfis retidos que se doam. Tal síntese possibilita a distinção do que é passado, presente e protensão de futuro para os objetos da consciência. Os eventos retidos e os protendidos estão copresentes no instante presente apenas como “intenção”, ou inatualidade.

É imprescindível que se note que a intencionalidade da constituição de objetos temporais não é a mesma da constituição de objetos do intelecto, uma vez sendo isenta de identificação e diferenciação. Este modo intencional caracterizado por Husserl como “de tipo especial” tem um componente transversal, que alimenta (com um instante após o outro) o fluxo temporal da percepção, e um componente vertical, que possibilita a identificação dos diferentes perfis de um objeto no “agora”, que passa a valer como campo de presença revelador do *continuum* da consciência e de suas virtualidades. Assim, em revisões futuras, ele tratará de uma intencionalidade dita *operativa*, representada graficamente por um diagrama no qual a Gestalt-terapia se baseou diretamente para compreender o processo de contato (MÜLLER-GRANZOTTO, 2012a).

A copresença das virtualidades de passado e futuro é espontânea: não há qualquer tipo de agente deliberador envolvido. A única tarefa da consciência é sintetizar a dimensão atual e as inatuais em uma experiência unitária, isto é, experienciá-las como síntese passiva, e mesmo esta é transitória, pois constantemente se destrói em proveito da configuração de uma nova síntese no instante seguinte, como síntese de transição. A descrição das atividades sintéticas da intencionalidade operativa, principalmente nas revisões tardias das *Lições*, representou um significativo avanço em sua teoria pela via da distinção entre os dois tipos de operações da consciência, uma delas produzindo totalidades atuais-inatuais espontâneas, e outra produzindo representações mentais da unidade de nossas vivências como objetos de conhecimento. Igualmente significativos foram os efeitos em vários de seus influenciados, entre eles Martin Heidegger, o que resultou em toda a sua teoria de protensão futura do ser-para-a-morte apresentada em *Ser e Tempo*, os psicólogos da *Gestalt* e Kurt Goldstein, que formulou uma teoria da autorregulação do organismo em seu ambiente

ao investigar os fenômenos de membros fantasmas nos veteranos de guerra lesionados.

Figurando entre a longa lista de pensadores inspirados na fenomenologia temporal Husserliana, Paul Goodman se propôs a descrever as *Gestalten* em sua manifestação empírica. Seu interesse estava mais voltado para o “caráter espontâneo dos modos intencionais operativos” e a leitura da “fenomenologia do tempo em termos gestálticos” (MÜLLER-GRANZOTTO, 2012b, p.98) que para a meta de estabelecimento de uma ciência de rigor sobre a consciência transcendental. Com isso, acabou por destoar do caminho traçado por Husserl, ainda que esteja de acordo com seu apontamento de que a percepção intelectual humana é precedida pela percepção da correlação espontânea entre dados e codados. Este foi o pressuposto que serviu de base para toda uma releitura da linguagem e dos conceitos das *Lições* em proveito de uma ontologia pragmática que se ocupasse de organismos capazes fundamentalmente de duas grandes atividades: o crescimento, por um lado, e a conservação, por outro. A *retenção* dos hábitos remanescentes de eventos passados dissolvidos; a *síntese passiva* de hábitos de modo que estes tornem a doar-se em ato como repetição; a *protensão* de possibilidades no horizonte de futuro; e a *síntese de transição* entre as possibilidades inatuais e a situação atual vindoura; estes são processos intencionais primordiais que, em certa medida, funcionariam como correlatos dos processos de crescimento e conservação (MÜLLER-GRANZOTTO, 2012a). Quando descrevem o *Self* como “realização do potencial” (PHG, 1951, p.180), por exemplo, os Gestalt-terapeutas se referem à operação de síntese passiva e da síntese de transição, em que as atualidades se dissolvem em possibilidades. Uma vez mais fica claro que a descrição desta releitura gestáltica dos processos intencionais descritos por Husserl está no plano de fundo, porquanto figura a indicação feita pela Gestalt-terapia de concentrar-se ativamente na situação presente.

Para Husserl, a compreensão de síntese temporal lograda pela intencionalidade operativa prescindiria de valor de verdade. Para ele, a verdade parece importar; não é o caso para Goodman, que se aproxima de John Dewey na resposta pragmatista: o critério de verdade é referendado pelo seu valor de utilidade, e no contexto ambíguo da clínica as intuições pré-intelectuais são o que mais interessa. A fenomenologia da *awareness* – ou concentração no aqui-e-agora do tempo presente – acontece no nível da experiência, apoiada no próprio *lebenswelt*. Portanto, não tem compromisso científico ou epistemológico: antes, seu compromisso é da ordem da ética. Em

tempo: a diferenciação que Husserl estabelecia entre os trabalhos da intencionalidade operativa (espontânea) e da intencionalidade categorial (reflexiva) também é encontrada na releitura que Paul Goodman faz para a Gestalt-terapia. As memórias, representações e explicações no domínio da função Personalidade remetem à experiência concreta – e espontânea – de formação de figuras e retenção de hábitos. Sobretudo, não há outra via de acesso às demais instâncias temporais senão o aqui-e-agora dos atos, isto é, pela concretização das virtualidades no presente. De casos mais evidentes como a rememoração ou a expectativa, até eventos mais sutis, como a culpa (associável ao resgate de uma vivência pregressa com o afeto “às avessas”) ou a timidez, o uso que a prática clínica da Gestalt-terapia faz dos atos e do momento presente como via de acesso à virtualidade é um dos bastiões desta abordagem, além de ser naturalmente extensível para a construção da ontologia gestáltica aqui almejada.

1.3.3. Teoria do Self como uma fenomenologia da awareness

Por oferecer uma leitura temporal da experiência do sujeito que contemple tanto sua participação na realidade atual quanto a copresença das inaturalidades de seus afetos e seus projetos-de-ser; tanto a vivência mais íntima de seu estranhamento quanto a sua partilha na complexa trama do patrimônio de significações da humanidade; tanto sua existência na qualidade de organismo em contato com o ambiente visando crescimento e conservação, condição que ele compartilha com toda a biosfera terrestre, quanto sua condição particular de ser posto-em-questão e submetido à marca indelével da cultura, a teoria do *Self* será utilizada aqui como chave maior de análise. A partir dela é que serão estabelecidas as interlocuções com as demais contribuições da fenomenologia, da psicanálise e das teorias ético-humanistas.

Ademais, a presente dissertação será pautada epistemologicamente por uma postura instrumentalista Deweyana, na medida em que os conceitos são aqui utilizados como vias provisórias de acesso a fenômenos que não se deixam apreender por completo. A circulação desimpedida entre territórios de significação diversos foi imprescindível para encontrar as vias de construção da análise pretendida nas intersecções entre eles. No Seminário XVI um movimento semelhante é feito por Lacan (1968, p.80), quando se refere ao utilitarismo de Bentham para justificar seus neologismos:

caberia, para ele, dar novo sentido às palavras, reinventá-las ou usá-las verdadeiramente, pois “é no para o quê elas servem que é preciso pensar”.

Em consonância com a postura adotada pelos próprios Gestalt-terapeutas frente às interlocuções possíveis entre sua teoria e as demais, aceitar-se-á aqui como as diferentes abordagens possam ser relevantes na compreensão mais ampla do sujeito da escuta clínica, mas procurando manter viva a voz que profere estas análises, sem forçar uma síntese neutralizadora das diferenças. A Gestalt-terapia é inclusiva e heterogênea, nascida ela própria na confluência da psicanálise, da fenomenologia e da *Gestalttheorie*, e a aceitação do conflito aberto é sua parte integrante. Somente pela sua assincronia é que um todo gestáltico logra preservar a multiplicidade da experiência de ser.

Parte da riqueza da teoria do *Self* construída por PHG diz respeito à possibilidade de contemplar o sujeito a partir de pontos de vista distintos. A anatomofisiologia chega a um sujeito como conjunto das funções de percepção, propriocepção, musculatura, motricidade, autorregulação orgânica etc., que não é menos factível que uma definição da ordem de uma psicodinâmica funcional – funções de Id, Ego e Personalidade – ou temporal – relacionada às etapas do processo de contato, distintas apenas com fins elucidativos. Em suma, conceber o sujeito como um *Gestalt* é admitir que todos estes pontos de vista tornem manifesta uma ou outra dimensão deste sujeito sem jamais esgotá-lo ou tampouco estabelecer mútua complementaridade. Porquanto seja ontologia, a teoria do *Self* é inexoravelmente plural – e, paradoxalmente, o *Self* é o integrador, o correlato da unidade sintética Kantiana. Em concordância com a letra de Merleau-Ponty (1945) em sua leitura de Kurt Goldstein, o “eu” é um “eu-engajado”: um corpo atual atravessado por um corpo de hábitos pré-pessoal; ambos, corpo anatomofisiológico e corpo habitual, se expressam no contato, e a impessoalidade dos hábitos garante uma perspectiva de falta (de sentido). Encobrendo-os, está a dimensão antropológica Imaginária do contato, alçada em significações. Eis a relação com a noção de corpo-sem-órgãos como encontrada originalmente na obra de Antonin Artaud (1978), de um corpo único, organismo que pulsa, antes de ser morto pela sua fragmentação em órgãos.⁵

⁵ O uso que Deleuze e Guatarri fazem do significante “corpo-sem-órgãos” é discutido no capítulo 2.

A clínica gestáltica, desde o princípio se apresentou como uma empresa de atenção à *awareness*, isto é, à emergência de excitamentos no fundo de passado e a formulação de desejos de protensão futura a partir das atualidades. O fluxo de *awareness* se traduz como a própria criação – protensão e realização – e destruição – assimilação e repetição – de *Gestalten*, de maneira quase análoga à dinâmica das pulsões de vida e de morte. A *awareness* sensorial manifesta-se como dinâmica de conservação: a assimilação da dimensão de “mais-gozar” de cada ato e sua repetição como hábitos motores ou verbais, que não se confundem com a memória nem com os sentimentos do ego psicofísico substanciado, pois tratam do atravessamento do corpo “poroso” do sujeito por um passado impessoal da ordem do gozo, como *outrem*, sem motivo ou critérios de manifestação precisos, e que só se deixam apreender *a posteriori* pelo rastro de excitação que deixam no corpo. A *awareness* deliberada, por sua vez, manifesta-se como dinâmica de crescimento: as ações individuais, respostas motoras e verbais orientadas pelas inaturalidades de passado habitual e futuro possibilístico de modo a constituírem uma totalidade presuntiva, *Gestalt* ou desejo; por ser o correlato atual do contato, a *awareness* deliberada dá abertura para a experiência individual do sujeito unitário, sempre dinâmica e em devir, orientada no sentido de um realizar-se (MÜLLER-GRANZOTTO, 2012a). Na dinâmica do desejo, o sujeito vivencia um todo presuntivo que representa uma representação futura, que o sujeito virá-a-ser. Há, deste modo, um terceiro desdobramento tardio na forma da *awareness* reflexiva, próprio à condição humana, pois depende da faculdade de consciência reflexiva e da aquisição da linguagem. Este desdobramento tem a ver com os juízos intelectuais que o sujeito estabelece sobre suas próprias sensações e ações. Como dinâmica de autoconsistência imaginária, a *awareness* reflexiva envolve o processo de “dar-se conta” ou “ter consciência” de si, em correspondência com a intencionalidade categorial de Husserl que resulta na construção de uma ficção inteligível sobre a experiência ontológica do sujeito.

Uma experiência de contato organismo-ambiente com *awareness* é um ajustamento criador – o que não garante obrigatoriamente que a recíproca seja verdadeira, visto que há ajustamentos criadores com contato interrompido ou sem participação de *awareness* como é o caso das vulnerabilidades específicas de cada clínica. Ademais, diversas situações da mundaneidade demandam pouco ou nenhum investimento desejante, sejam trocas sociais corriqueiras, como perguntar as horas a um transeunte, ou processos

fisiológicos básicos. De maneira geral, “o contato, como tal, é possível sem *awareness*, mas para a *awareness* o contato é indispensável” (PHG, 1951, p.33).

As instâncias de existência do sujeito descrevem, essencialmente, três funções de operação intencional temporal, ou funções do *Self*, correspondentes às três formas de *awareness*: sensorial na Função Id, relativa à copresença do excitação; deliberada na função Ato, relativa à resposta motora desejante; e reflexiva na função Personalidade, relativa à atribuição de unidade da experiência. Estas não são senão três perspectivas para um fenômeno comum, e só se distinguem a partir dos marcos diferenciais que o clínico elege como figura. Sob este paradigma, torna-se incongruente pensar em qualquer coisa que se assemelhasse a estruturas egóicas ou personalísticas do *Self*, salvo como construção tardia e derivativa do *awareness*, com fins de estabelecimento de laços sociais. Deveras, há pouco lugar para a ipseidade identitária na teoria do *Self*. Se a função Id é caracterizada pela generalidade no âmbito das formas ou hábitos, na função Personalidade por sua vez são os conteúdos produzidos que são compartilhados em caráter de generalidade. Além disso, se o Id confere *ambiguidade* ao sujeito, a Personalidade lhe confere *humanidade*, valores e cidadania, seu status de semelhante. A única dimensão factualmente individual é a função de Ato, que trata da agência de um corpo – ainda que “poroso”, porquanto atravessado por tais generalidades de forma e conteúdo – na realidade.

Todo ajustamento no mundo é um fenômeno de contato e, por conseguinte, um fenômeno figura e fundo, atualidade e inatualidades, unidas pelo tempo vivido, sendo que as atualidades – figuras – estão relacionadas às necessidades prementes do sujeito em sua atualidade empírica. O que é difuso, indiferente, não funciona como objeto de contato. Geralmente não sentimos nossos órgãos, por exemplo, a menos que algo esteja muito errado.

Do ponto de vista do *Self* descrito como sistema de contatos, tem-se um funcionamento temporal dinâmico e espontâneo. Na sucessão cronológica de agoras vivenciados pelo organismo, o que foi retido no evento anterior emerge no evento atual por intuição, sem a mediação de um agente deliberador. O que faz as vezes de agente é a própria demanda que se faz presente em ato na realidade, e que foi constituída por uma sorte de laço social estabelecido. Esta é a *awareness* sensorial, em outras palavras: o efeito que a demanda de um Outro produz em um corpo. Este efeito não logra cumprir a suplência da demanda referida: ao contrário, visto que o que emerge é mero

hábito, rastro negativo de uma resposta já não mais presente, o excitamento é a própria manifestação do equívoco, o que justifica que o Id seja associado a um “estranhamento”.

O excitamento que espontaneamente emerge, experienciado como o estranho, é vertido na direção da possibilidade de concretização material do evento seguinte, numa relação que não é de causalidade, mas de significação. A resposta motora desejante, o ato, consiste na *awareness* deliberada, que delibera a operação com os dados de realidade presentes, a não ser que sofra um boicote pelos expedientes da neurose e demais vulnerabilidades de funcionamento da função de ato. Por fim, a significação configurada no evento seguinte pode condicionar uma operação intencional reflexivo, que acarrete na produção de um objeto de sentido socialmente compartilhável. Este é o processo denominado *awareness* reflexiva. Sob a perspectiva da escuta clínica, este é um momento conclusivo do processo de contato, o “ponto de chegada” que é precedido por toda a jornada. Por isso a prescrição presente em Müller-Granzotto (2012a, p.39) de “entender a linguagem antes como uma ação do que como uma transmissão de saber”.

Na medida em que toma parte do *continuum* da *awareness*, o *Self* não se encontra nem na voz ativa, entendendo o sujeito como autor da ação, nem tampouco na voz passiva, em que o sujeito tenha sofrido a ação sobre si. No entendimento dos Gestalt-terapeutas, o *Self* ocorre na “voz média”, em que o sujeito “experimenta a si mesmo na ação” (PHG, 1951 p.43). O que parece, ao menos, é que os autores admitem a “voz média” como um eixo de equilíbrio ideal do qual o *Self* frequentemente se desvia em virtude de seus dispositivos de autoconquista ou autossabotagem. É no *Self* bem-definido, repleto de identificações e alienações que lhe são preciosas, que se percebe a disfunção. O *ego* cristalizado boicota a novidade e a espontaneidade e preza pela autoconsistência, pela fixidez personalística. Não obstante, do fato da constituição subjetiva dos organismos caracterizar-se como devir processual não se pode derivar que ele seja “incompleto”; o sujeito é por inteiro, valendo-se de quaisquer recursos dos quais disponha na atualidade para (re)construir-se à medida que a demanda do Outro se transmuta. Considerando uma vez mais que “*Gestalt Therapy*” é uma obra imbuída de um claro programa terapêutico, a serviço do qual está a construção da fundamentação ontológica de fundo, os autores apontam que o consulente, ao dar-se conta que o *Self* é constituído temporalmente no ambiente, descobrir-se-á em processo

terapêutico o tempo todo, a partir do *awareness* de seus ajustamentos do campo.

1.4. ALTERNÂNCIA FIGURA-FUNDO DAS FUNÇÕES DO SELF

1.4.1. Pluralidade dos sujeitos da escuta clínica no campo

A rigor, as três funções do *Self* operam em simultâneo, uma vez que não são instâncias topográficas. O trânsito entre os temas de análise – sujeitos – da teoria do *Self* ocorre a partir dos marcos diferenciais estabelecidos pelo próprio observador, representado via de regra na figura do clínico. Para tanto, recorre-se a uma mereologia das *Gestalten*, totalidades de sentido indissociáveis das noções de figura e fundo. O que ocupa o lugar de figura é a prioridade atual assumida pelo organismo, ao passo que as demais informações do mundo que conferem sustentação à figura permanecem como fundo. A alternância de predominância figurativa entre as funções de Id, Ego e Personalidade leva PHG (1951, p.177) a afirmarem que estas “em circunstâncias específicas parecem ser o *Self*”. É também apontamento dos próprios autores (PHG, 1951, p.52) que alguns dos principais conceitos não são criações *ex nihilo*, mas foram tomadas de empréstimo da tradição da *Gestalttheorie*. A relação de figura e fundo, a tendência à completude das formas e a assunção de totalidades gestálticas que não são totalmente inclusivas nem tão pouco são atômicas – pode-se olhar para suas partes, mas apenas ao custo de perder a visão do todo – são ideias que os primeiros psicólogos da *Gestalt* já adotavam, embora tenham sido em vários aspectos ressignificadas.

A exemplo de tal ressignificação instrumental destas ideias, a noção de saúde apresentada em “*Gestalt Therapy*” está relacionada à emergência e recuo de figuras em constante alternância, por vezes tomando o semblante de atenção, interesse, preocupação, entusiasmo, graça, expressão ou espontaneidade. No campo de presença formado pela comunidade de hábitos compartilhados é que aparecem todas as dimensões do sujeito, ética, política e antropológica: a eventualidade de privilegiar uma delas como figura em detrimento das demais está em função da observação do terapeuta. Antecipando-se a esta observação, o que há à guisa de “coisa mesma” é um *Self* como atividade na fronteira-

de-contato, flexível e variante conforma as necessidades predominantes visando o crescimento e a conservação do organismo. De maneira similar à alternância figura-fundo, o resultado esperado do processo de contato – ou pós-contato – também recebe nomes diversos: “aumento de tamanho, restauração, procriação, rejuvenescimento, recriação, assimilação, aprendizagem, memória, hábito, imitação, identificação. Todos eles são consequência do ajustamento criativo” (PHG, 1951, p.225).

Todavia, de modo algum se poderia derivar desta prerrogativa uma supersimplificação naturalista que traçasse um paralelo óbvio entre um sujeito (a) da cultura, (b) do desejo, e (c) do gozo como correspondendo a algo como (a) interações e laços sociais, (b) necessidades instintivas de sobrevivência e (c) reações fisiológicas. Antes, o olhar do clínico se depara com os rastros da copresença de inaturalidades que pouco têm a ver com a etologia dos animais humanos: o fenômeno impessoal do contato convoca o clínico à participação no campo de presença que pode advir pela via da ética, como acolhida ao estranhamento que se manifesta no campo, ou da política, entendida como a produção de sentidos e fantasias a partir do desejo, ou da antropologia, como compartilhamento de um patrimônio de significações e laços sociais e institucionais de corresponsabilidade e cuidado. O trabalho clínico transita entre estes modos de ajustamento e testemunha seus desdobramentos. Pode-se dizer que a partir de uma relação de laço social estabelecida entre sujeitos imbuídos de representações, em coparticipação no campo de presença, objetiva-se na clínica elaborar como produção desejante interpretativa o objeto “a” que deixa entrever o gozo. Apenas uma noção de *Self* situada na fronteira das interações entre organismo e ambiente poderia, sob a ótica da Gestalt-terapia, ser objeto da psicologia. Qualquer *Self* concebido para além ou aquém deste eixo incorre em uma biologia ou em uma sociologia. É frequentemente no âmbito do sujeito do desejo que, com frequência, a psicologia mais facilmente encontra seu lugar. Entretanto, o sujeito é uma jornada que parte do afetar-se, tem o querer como combustível e chega ao território do reconhecer-se.

1.4.2. Trânsito entre as dimensões do Self por meio do parênklisis

A teoria do *Self* não é rigorosamente científica e nem dogmática, tampouco busca critério de verdade, mas preza pelo primado da

experiência e organiza-se a partir de marcos diferenciais que são sensíveis pela própria experiência do clínico ao participar do campo de presença que se constrói (MÜLLER-GRANZOTTO, 2012a). A única coisa que o clínico é capaz de oferecer é sua participação neste laço social e sua atenção qualificada ao campo e quaisquer efeitos que venham a nele se produzir, sobre os quais ele não tem controle. Quando se assume que as instâncias do *Self* são intercambiáveis pela sua observação, resta saber se o clínico dispõe de algum expediente do qual possa lançar mão para fazê-lo. Sua atenção, sobretudo, tem foco cambiável, podendo ser alternadamente a atenção à expressão ou ausência de um afeto, de um projeto desejante ou de uma identificação semântica. Enquanto uma destas dimensões ocupa o lugar de figura, as demais coexistem como fundo, sem complementaridade ou causalidade, o que de pronto refutaria qualquer interpretação totalitária do sujeito.

A relação que se estabelece inicialmente no campo é da ordem do Imaginário Lacaniano: concerne aos lugares ocupados pelo clínico e pelo consultante e às representações que estes carregam consigo. A interlocução entre as duas pessoas, contudo, é eventualmente testemunha da abertura para o *clinamen*, o rompimento da homogeneidade da realidade que revela algo de não-esperado, seja a nuance de um desejo que oriente o ato para a virtualidade de uma presunção, seja um estranhamento não-representável que produz um efeito afetivo nos corpos de ato. Ou, ainda, pode chamar a atenção que estas dimensões *não* se manifestem em ato, denunciando uma vulnerabilidade. De todo modo, a alternância do foco do processo clínico para esta ou aquela relação funciona como *parênklisis*, ação desviante que movimenta a relação clínica e a põe em devir. Trata-se de uma clínica concebida como “exercício do dizer tudo, ou do deixar-se dizer mais além ou mais aquém do que já é sabido” (MÜLLER-GRANZOTTO, 2012a, p.7).

Esta é a ferramenta do clínico por excelência: o empréstimo de seu corpo poroso (a dimensão da carne visível e a dos atravessamentos da invisibilidade inatural), sua voz, seu aparato perceptivo, batimento cardíaco, riso e lágrimas, seu tédio e sua indignação em proveito de uma *atenção* qualificada a um fenômeno de campo. Pode-se dizer sobre a atenção do clínico que esta seja qualificada por ser engajada e horizontal, receptiva aos efeitos produzidos cá e lá, mas ao mesmo tempo sustentada por uma compreensão dos marcos diferenciais do processo.

Há, já de início, questões que são imprescindíveis para se pensar uma clínica fundada na noção de Gestalt, posto que nesse modelo a manifestação do sintoma, o diagnóstico e a intervenção são

coincidentes: são ocorrências emergentes de um engajamento ético entre clínico e consultante que só pode se dar no transcurso de uma relação dialógica, que se aproxima do sentido de Buber (1974). A clínica gestáltica não pode ser objeto exclusivo de uma epistemologia: é preciso recorrer a uma ética. Não se trata de uma relação objetificante, o que não diz respeito a uma restrição, mas à própria natureza de uma prática clínica como *clinamen*. A proposição desse desafio faz suscitar a pergunta: ainda que o sujeito esteja associado a representações sociais, é possível tratá-lo como um Tu Buberiano? Em que se traduz, nesse ínterim, a ética da alteridade e da relação Eu-Tu? A quem nos dirigimos quando Eu-Tu é pronunciado? E quando decaímos na palavra-princípio Eu-Isso?

Eis um debate que não se pretende desenvolver aqui. De pronto, assume-se que não se pode tratar o sujeito imbuído de representações identificadas como um “Tu”. Necessariamente, relacionar-se com as identidades do sujeito é relacionar com o Isso dos objetos da epistemologia/ do conhecimento que ele constrói. Esses objetos não são menos reais por isso, mas ainda assim, não são da ordem da ética. A ética não equivale ao Real; ela diz respeito a uma maneira de acessar o Real. Além disso, não se pode cair no equívoco fácil de conceber as identificações criadas como Função Personalidade com meros papéis sociais: os saberes que conferem compreensibilidade ao sujeito envolvem aprendizados, afirmações de si, juízos, quaisquer coisas que o sujeito puder dizer sobre si. Pela operação do *parênklisis*, contudo, o que se revela ultimamente é a presença de *outrem*, o sujeito pelo seu avesso, exatamente aquilo que *não* está identificado, que lhe é mais êxtimo, e que precisamente por isto não é sujeito algum. Ante a manifestação deste – ou disto – o observador que o testemunha não tem outra coisa a fazer senão dispor-lhe uma presença não-objetificante e, no desdobramento mais belo do trabalho clínico, oferecer-lhe morada ética.

Se há algo que se possa assumir como relativamente previsível no transcurso frequentemente surpreendente do trabalho de uma terapia fundada no *parênklisis*, é a sequencialidade dos sujeitos predominantes em cada um dos “atos” da longa peça improvisada no consultório. Via de regra – e oxalá suas inúmeras exceções continuem enriquecendo o campo clínico em possibilidades – o sujeito que toma a iniciativa de buscar a participação em um processo terapêutico começa por compartilhar suas identidades culturais. Diz de si, explica-se, queixa-se. Uma das revoluções mais precoces do processo é a passagem para o momento em que tais verdades são – numa apropriação muito pragmática da *epoché* – postas em cheque, e o sujeito pergunta-se, “o

que sou?”. Uma vez que se dê conta de que a infinidade de respostas a esta pergunta só faz indicar que se trata de uma instância flexível que se adapta em função do desejo, o sujeito chega a um estágio orientado por uma nova pergunta-motriz: “o que eu quero?”. Eventualmente, ainda na cadeia de eventos que tece o modelo de processo terapêutico idealizado aqui apresentada, o sujeito ou consulente enfim se dá conta que o fluxo desejante, sobre o qual ele agora tem maior clareza, não está senão em função da atividade de algo não-cognoscível: *Isso* que é hábito, e cuja inatualidade mesma impede que seja apreendido pela função de ato. “O que é *Isso*?”, seria uma possível formulação da pergunta que orienta um sujeito em contato com o excitação. Nenhuma destas perguntas, em suma, obterá uma resposta que não seja processual e descoberta – antes, criada – no próprio processo. A resposta para “o que sou” está na noção de devir; o que responde a segunda pergunta, “o que eu quero” é a presunção de uma virtualidade; a mais angustiante das perguntas, “o que é *Isso*”, é fadada ao fracasso uma vez que *Isso* não se deixa conhecer.

A construção desta fantasia de sequencialidade cumpre uma função instrumental de didatismo arbitrário na disposição cronológica de um trabalho clínico prolongado ao permitir uma análise mais clara, e precisamente por esta razão será esta também a lógica que inspira a ordem dos capítulos vindouros: o sujeito da cultura, que deixa entrever o sujeito do desejo, que se descobre atrás da fantasia do desejo do gozo. A indelével (co)presença de cada um destes nos demais, todavia, impede que se extraia a dimensão subjetiva predominante de sua totalidade contextual sem incorrer em seu empobrecimento.

Dito de outro modo, o *Self* é uma *Gestalt*: isto significa que destacar do fundo uma das partes e fazer dela figura é perder de vista o todo – a própria *Gestalt*. O que os capítulos a seguir tentarão empreender é demonstrar a articulação independente de cada dimensão do sujeito no todo, sem perder de vista a coexistência das demais dimensões que permanecem como fundo.

2. O SUJEITO DA CULTURA

*“Renda-se, como eu me rendi.
Mergulhe no que você não conhece como eu mergulhei.
Não se preocupe em entender, viver ultrapassa qualquer entendimento”*

(CLARICE LINSPECTOR)

2.1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

É por uma ontologia do ponto de vista do *socius* cultural que se há de iniciar uma leitura desviante do sujeito na escuta clínica. Se amiúde já tenha sido indicada anteriormente a justificativa para esta decisão, dada a pressuposição de que o sujeito se encontre inserido na participação coletiva das representações às quais se identifica, talvez seja ocasião de ressignificar esta afirmação: as representações não configuram meras abstrações ideativas, sendo antes simulações que o sujeito engendra em suas apropriações de sentido, realidades construídas simbolicamente e experienciadas por inteiro, com todo o corpo. Mais precisamente, as simulações operam a escrita das identificações no próprio real. “Finjo” ser um dançarino e, nesse processo, danço de verdade. A simulação é uma re-produção, uma cópia que devém Real. Essa ideia, cuja fundação rizomática está às avessas, “de fora para dentro” no sentido ambiente-organismo, será a chave para a construção de uma clínica-experiência a partir do sujeito da cultura. A *awareness* deliberada da função de ato possibilita o reconhecimento da ipseidade e da perspectiva de autoria de comportamento, mas esta experiência é efêmera: a *awareness* reflexiva constitutiva da função Personalidade é quem lhe confere durabilidade e constrói a narrativa identitária do eu.

Tudo o que vem sendo construído converge numa figura de sujeito que passa a ser concebida na fronteira de contato do campo de presença do desejo, onde as vivências subjetivas transcendem o tempo discursivo e são focos de eternidade aninhados entre os instantes, trazidos à tona pela atualidade da experiência na realidade imanente. A literatura recente das ciências humanas e da filosofia vem tateando a ideia do fim da metafísica e da superação do sujeito autocontido, do Eu (*Moi*) que é “eu substancial”, do Ser capaz de dobrar-se sobre si e

adquirir certeza de si. Em lugar disso, assume-se um ser que recebe seu sentido do ato cultural; tornado verbo e substituído pela Arte, Ciência, Religião, Economia, Política, Mídia – enfim, pela Cultura. Na medida em que é composta de objetos do conhecimento que o sujeito agrega e compõe para tecer uma sorte de discurso sobre si, de certo modo a função Personalidade é construída à maneira de uma narrativa. O ser é uma poesia arrítmica e incompleta, mas a pessoa é uma prosa razoavelmente inteligível. Ela se apropria da tinta do Real e, com ela, escreve sua ficção. Nada há nisso de reprovável: o mito foi através dos tempos a ferramenta mais importante de inteligibilidade coesiva da cultura. O advento da fenomenologia, contudo, não apenas levantou a denúncia de uma crise no pensamento moderno como criou condições para, pela via da redução fenomenológica, ir para além do mito.

2.2. PERSONALIDADE COMO SUBJETIVAÇÃO MAQUÍNICA E RITORNELO

2.2.1. *Moi* em movimento de ritornele – a Personalidade como função

Na *epoché* Husserliana, após isolar todas as contingências da realidade empírica, o sujeito chegaria ao “si-mesmo incontestável” que processa todas as vivências, um ser coincidente consigo mesmo, monádico e auto-evidente. Husserl concebeu em sua doutrina fenomenológica uma instância que ocupasse o lugar de epicentro da visada noético-noemática: o ego transcendental, dotado de um viés apodítico a partir do qual observaria os fenômenos como espectador imparcial sem jamais confundir-se com os objetos visados. Ele operaria como polo sintético de toda a experiência, o que significa que articularia a organização de todos os vividos, ordenando-os em um sistema orgânico transcendente. A identidade última, para Husserl, estaria mais além da imanência da inserção fenotípica no *lebenswelt*, ou, dizendo o mesmo pelo seu avesso, a experiência concreta não seria capaz de afetar a transcendência do “eu”. Assim, o que se chama de subjetividade monádica em Husserl indica a soma ou confluência entre o Ego como função sintetizadora da experiência e as informações personalísticas dos vividos retidos (que seriam análogas às representações que posteriormente PHG atribuiriam à função Personalidade).

A questão das instâncias imanentes e transcendentais do eu é claramente tangenciada na filosofia de Kant sobre a razão. Deleuze (1993, p.43) mostra como Kant, à guisa de apreciação crítica do *Cogito* Cartesiano, estabelece um “eu” ativo capaz de afetar o tempo e o espaço, e que, por sua vez, determina a existência de um “eu” que muda no tempo e apresenta a cada instante um grau de consciência. Tem-se então o Eu (*Moi*) e um Eu (*Je*), sendo o primeiro um aspecto passivo de autorreferência, de um organismo que experimenta, constrói e reconhece a si na passagem do tempo, e o segundo tido como função de ato, que determina no tempo a existência desse organismo. É só a partir do Eu (*Moi*) que podemos nos reconhecer, e mesmo assim nos damos conta dele quase como espectadores, sofrendo a estranheza da determinação por esse Eu (*Je*) numa condição de alteridade que nos soa como Outro capaz de pôr em cheque nossa razão pura. Os juízos estéticos seriam o escape de Kant à lógica do Eu determinado por um Eu determinante com fins de constituir o conhecimento das coisas, já que o que neles se obtém é um objeto de complacência e prazer/desprazer pelo qual é responsável a própria unidade indeterminada – em “livre jogo” – de todas as faculdades do ânimo (KANT, 1790).

Do fato de ser o Eu (*Moi*) entendido como passivo não se pode derivar que seja estável ou estático. Este não é senão o resultado de um sem-número de ressignificações das vivências do organismo em seu ser-no-mundo, vivências que devêm registros de sentido, sínteses conjuntivas, que são apropriadas à biografia do sujeito que passa a *saber* algo de si. A dimensão personalística é caracterizada por um movimento que D&G (1980c) denominam de *ritornelo*, no eixo desterritorialização ↔ reterritorialização de espaços existenciais que são transitórios, dinâmicos, mas ainda logram a função antropológica de viabilizar um reconhecimento identitário ao sujeito, que se vê organizado, autocontido.

Tradicionalmente uma marcação musical que marca o refrão de uma melodia, considerada o ápice de uma composição e que se repete algumas vezes na partitura, o ritornelo é utilizado na filosofia pós-estruturalista francesa num sentido ético – geoético – para descrever uma relação de busca alternada por segurança e por novidade no mundo: é a criação de um centro no caos; a demarcação de um território que faça as funções de morada provisória; e por fim, um lançar-se no mundo confiando apenas na improvisação dos ajustamentos criativos. Durante a série de entrevistas que Deleuze concedeu a Claire Parnet entre 1988 e 1989, lançada posteriormente

em vídeo e transcrição como “*L’Abécédaire de Gilles Deleuze*”, o autor comenta:

Criamos ao menos um conceito muito importante: o de ritornelo. Para mim, o ritornelo [...] está ligado ao problema do território, da saída ou entrada ao território, ou seja, ao problema da desterritorialização. Volto para o meu território, que eu conheço, ou então me desterritorializo, ou seja, parto, saio do meu território? (DELEUZE, 1997, seção “‘O’ de ‘Ópera’”)

Na mesma ocasião, Deleuze define o ritornelo em termos muito simples como um “trá-lá-lá”, um cantarolar tranquilizante que se murmura quando em casa, durante os afazeres domésticos; ou nos casos opostos, quando se está fora de casa, cantarola-se para aplacar a tensão de estar voltando da rua ao fim do dia de trabalho ou então partindo (para onde?). Em suma, a incessante dinâmica de ocupação e desocupação de agenciamentos territoriais, o trânsito alternado em meio a espaços de sentido, é o que atribui a qualquer coisa que se possa pensar como uma personalidade a natureza de algo vazado e centrífugo. A autocontinência imaginária prenunciada pela territorialização nunca é completa, é sempre atravessada pelas novas intensidades da produção desejante. Independentemente de ser analisada do ponto de vista de algo que *falte* ao território de sentido do sujeito, como faz a psicanálise, ou do ponto de vista de algo que *sobre*, que sobrevenha ao território como acoplamento maquínico excessivo obrigando-o a uma reconfiguração, o efeito é o mesmo: compelido pela protensão a uma virtualidade, o sujeito se percebe em angústia, tendo que descentrar-se e vir a ocupar uma nova posição no mundo. Ora, nada há aqui para condenar, até porque o que o território tem de reconfortante, tem também de opressivamente ansiogênico. Da mesma forma, se a desterritorialização é promotora de angústia, ela corresponde, todavia, ao movimento autopoiético do próprio *bios*, que permite em seu processo autorreprodutivo a agência do caos e da transformação.

A situação vem a se agravar, entretanto, nos casos em que o eixo desterritorializante do ritornelo se torna o único predominante. A perda de polos territoriais de segurança e autorreconhecimento é abordada por PHG (1951) no texto original pelo uso da palavra *misery*, traduzível como “aflição” ou “sofrimento”. Em outras palavras, a experiência de *misery* é provocada pela “falta de um lugar ético em que

possamos estabelecer relações políticas e antropológicas” (MÜLLER-GRANZOTTO, 2012b). Eis o momento da elaboração de luto pelos territórios perdidos, e do resgate do movimento de ritornelo em seu eixo oposto, o da reterritorialização. Assim acontece na produção da subjetividade: quando se volta para o território que se supunha conhecido, o que se experimenta é uma novidade. O sujeito muda, o território muda, e o paradoxo é que mesmo a busca pela constância se dá na mudança, já que a geoética é um plano-tríade, de experimentação, prudência e improvisação (COSTA, 2006).

Este modelo geoético encontra consonância na obra de PHG (1951), que atribuem não apenas à Gestalt-terapia, mas à própria psicologia a função de investigar a *operação da fronteira de contato no campo organismo/ambiente*. Sejam os conceitos e terminologias abandonados e fiquem os fenômenos aos quais eles se referem: de fato a psicologia se encarrega da relação dos sujeitos uns com os outros, e com o mundo natural. De todo modo, à diferença das perspectivas estruturalistas, a Gestalt-terapia não funda sua ontologia sobre a fixação identitária de um ego circunscrito em si próprio. O “eu reconhecível” da Gestalt-terapia não é uma instância estática que, tendo atingido a maturação, não mais se transformaria, quando muito expandiria aqui e ali, e que atuaria como mera depositária das experiências que vive e assimila. Ao contrário, trata-se de uma instância intermitente em constante atualização de modo a ser jamais a mesma.

A função Personalidade, esta função de individuação ontológica territorializante, é “a própria presença do outro social como mediação genérica e determinada entre dois atos distintos” (MÜLLER-GRANZOTTO, 2012b, p.286). A mediação genérica de que se fala é da ordem da comunicação ao outro social; nas palavras de PHG (1951, p.188), a Personalidade é o correlato descritível ou réplica verbal das vivências de contato do *Self*. Precisamente por esta razão, a Personalidade é dinâmica e mutável: ela está em função dos atravessamentos habituais e é constantemente sobrescrito pelas criações da função de ato. Em suma, ela funciona reescrevendo a si mesma, em consonância com a maneira como Lacan (1972-1973) no Seminário XX descreve o domínio Imaginário que “não para de se escrever”. Porquanto função, a Personalidade é movida pelas águas do rio de Heráclito, que seguem dia após dia um curso semelhante – permitindo a um observador constatar que ainda se trata do *mesmo* rio – sem jamais permanecer exatamente idêntico em dois momentos seguidos; ela opera dinamicamente pela coadunação dos objetos de realidade com os quais o sujeito se identifica: um emprego, a preferência por praia ou montanha,

a apreciação por um artista, uma nacionalidade, um *hobby*, um aprendizado, um juízo lógico.

A Personalidade é o resultado do contato social criativo. Os atos que desempenhamos são recebidos pelo outro social – e também por nós mesmos, na alteridade do Eu (*Je*) que é capaz de observar o Eu (*Moi*) de uma perspectiva externa – como objetos do intelecto, produções duráveis da ordem do Imaginário, que permanecem como identidades. As criações da função de ato convertem-se em significantes estabelecidos como *pensamento*. Nesse sentido, o outro social com o qual a Personalidade dialoga funciona como “espelho dos atos” (MÜLLER-GRANZOTTO, 2012b, p.286), uma vez mais ecoando a descrição do domínio Imaginário do Seminário XX em que Lacan (1972-1973, p.111) o traduz como “reflexo do semelhante ao semelhante”. Isto serve para alertar que este processo não pode ser tomado do ponto de vista solipsista; apenas a partir dos laços sociais é que a Personalidade faz sentido, já que é o relato (ao Outro) das vivências a partir das representações intersubjetivas (entre eu e o Outro) e por meio de significações linguísticas (na língua do Outro). Não se trata de um evento privado, subjetivo, mas do resultado de interações e vínculos estabelecidos no ambiente e determinados por este mesmo ambiente: em suma, a constituição da personalidade é um fenômeno de aprendizagem.

A vida social de contato pleno gera integração de valores e identificações pertinentes para o sujeito, mas no contato interrompido o sujeito imita e repete de forma alienada. Traços personalísticos, crenças, valores, escolhas frequentemente são vividas como estados de crescimento que um dia foram atuais, mas perduraram além de seu tempo, até que não sejam mais funcionais. Quando são enfim abandonados com certo desprezo ou rejeição violenta, denotam que a situação ainda está inacabada. PHG (1951) afirmam que vivências passadas que foram resolvidas surgem como memórias serenas, sem acarretar grande mobilização de tensão, por já terem sido integradas ao *Self* e resolvidas.

2.2.2. Gênese da Personalidade e fixidez personalística

Uma vez que se objetive buscar as relações que o sujeito estabelece no meio cultural para disto delinear a constituição identitária, há de se investigar as intervenções que um corpo sofre pelos fluxos maquínicos que o atravessam de todos os lados, desde o nascimento. Se

nos primeiros meses da vida a criança se dá conta da presença de uma alteridade – o adulto – que opera a mediação contingente dos atos, ora oferecendo as condições para possibilitá-los, ora coibindo-os, por volta dos 18 meses começa a reconhecer uma outra forma de alteridade que é o Outro social, das representações e da linguagem (MÜLLER-GRANZOTTO, 2012a). A aquisição das formas linguageiras permitem à criança utilizar seu crescente vocabulário para construção de unidades de sentido destinadas a comunicar algo ao semelhante. A partir desta etapa a criança pode então ingressar neste jogo de interações sociais do qual os adultos participam, e identificar o valor social atribuído às coisas e aos atos, isto é, a demanda por identidade implícita em cada laço social. “Há, por detrás da pergunta dirigida a mim, alguém que quer saber de mim e, provavelmente, um ‘alguém que sou eu’ por detrás da minha resposta” (MÜLLER-GRANZOTTO, 2012a, p.237).

Sua existência motora passa a ter uma autoria, uma figura Imaginária de referência e de interlocução entre as demais unidades Imaginárias. São estas outras unidades, isto é, é o olhar do outro social, que referenda e legitima a existência da unidade personalística. Por isso o Outro – seja uma pessoa, um desenho em um livro ou uma roupa na vitrine de uma loja – cumpre para ela a função de espelho de confirmação da representação imagética.

Embora a noção tradicional de uma estrutura personalística venha a ser ressignificada em vista de uma *função Personalidade* fluida, este novo construto está longe de contemplar a integridade do estar-no-mundo de um organismo. Falar de um *eu-mesmo* – ou *Self* – é falar de um sistema de funções de contato do presente transiente concreto, um fluxo de conscientização – ou de *awareness*. Nesse ínterim, a função Personalidade não é senão o parágrafo final de uma declaração ontológica extensa: é a dimensão mais facilmente acessível e comunicável do sistema *Self*, não só para outrem como para o próprio organismo, simplesmente porque se fundamenta na *awareness* reflexiva do contato que o organismo estabelece com o ambiente atual ao seu redor. *Self* é uma agência de crescimento por meio do contato; portanto, se é de fato necessário atribuir-lhe uma localização tópica para compreensibilizá-lo, não se localizará este sistema no interior intimista do sujeito, mas na sua fronteira de contato com o mundo externo, pertencendo a ambos, ambiente e organismo (PHG, 1951, p.179). E não poderia ser diferente, sabendo-se que o que fazemos durante todo o percurso da vida é experimentar eventos no ambiente externo e participar deles doando-lhes o que temos a oferecer, a saber: o efeito

destas experiências mesmas em nosso próprio corpo passivo, e nosso poder ativo e desejanse de manipulação e produção da realidade.

A passagem do ego monádico para esse *Self* tornado função de ajustamento – produção – no mundo, um recorte de sínteses conjuntivas da intrincada rede de multideterminações descentralizadas e emergentes, sugere que o foco da análise ontológica do *antropos* seja deslocado para esse feixe de fenômenos subjetivos que nos compõe. As construções identitárias todas funcionam como simulacros da verdade existencial subjetiva, sem que nenhuma delas a esgote, ou menos ainda funcione como *eidos* egóico. “Qual nosso rosto genuíno?”, perguntam PHG, sabendo que não seria outra coisa senão “uma resposta a uma situação presente” (PHG, 1951, p.179). Contatar a realidade presente e disponibilizar a emergência de *Gestalten*, permitindo-se devir, é o modo gestáltico de responder à convocação do “torna-te quem tu és” – e mesmo esta é enganadora: quando concentra sua *awareness* na situação presente, o organismo pulveriza as certezas do passado em possibilidades futuras e contempla o potencial destas se realizarem. “Seja você mesmo”, ou “seja...” coisa qualquer, é – no melhor dos casos – uma exortação ansiogênica à identificação com uma das possibilidades futuras ainda indefinidas: “torna-te quem tu és...”; no pior dos casos, é uma demanda por previsibilidade personalística por meio da fixação em identificações passadas: “seja aquilo que sempre esperei que você fosse”.

A questão da sujeição à demanda impessoal do Outro social (“seja...”) leva naturalmente ao tema da neurose, que será melhor discutido no capítulo seguinte. Por ora, cabe ressaltar: o problema da concepção terapêutica de que o neurótico está privado de sua natureza humana, e que ela precisa ser “recuperada”, é justamente o fato de que o consultante de um processo terapêutico é um sujeito em devir, que constrói para si identidades conforme sua conveniência para as demandas ambientais às quais esteja exposto. Eis, inclusive, a justificativa de Perls, Hefferline e Goodman (1951) para o estabelecimento da Gestalt-terapia como uma abordagem terapêutica não-normativa, que estabeleça o menos possível uma meta a ser atingida. A clássica explicação psicanalítica é de que o sintoma é duplamente uma defesa contra a vitalidade, mas também uma demonstração de vitalidade. A questão é que o sintoma é também um esforço orgânico, mas dedicado à repressão do próprio *Self* ao invés da resolução de situações inacabadas na atualidade. O sintoma é constitutivo da função Personalidade, torna o sujeito autorreferente e reconhecível, como hábito que é. Sobretudo, trata-se de uma criação da

função de ato e de uma expressão da singularidade do sujeito. Destarte, a neurose cumpre uma função: em vez de um “mal-a-ser-combatido”, talvez ela se aproxime mais da ideia de um “mal necessário”. Os efeitos negativos da neurose, a saber, o embotamento do contato e da *awareness*, a normatização, a supressão do estado oscilante de emergência – relaxamento e sua conversão em um estado rígido de moderada ansiedade, são justamente o que faz o cotidiano estável e territorializado do sujeito.

A timidez é um dos exemplos apresentados por PHG (1951, p.218) de manifestação de defesa do *Self* contra a angústia da desterritorialização. Ousar sair do conforto do *status quo* e confrontar-se com o excitação é muitas vezes uma experiência aterradora, em face da qual a segurança do conhecido parece ser uma alternativa mais favorável. “O que temos que entender”, dizem os autores, “é que não existe algo como uma segurança verdadeira, porque nesse caso o *Self* seria uma fixidez”. Uma vez que se esteja de acordo com essa afirmação de PHG, então cabe defender que a postura conservativa de segurança personalística – saber com certeza dizer quem se é – seja abandonada em proveito de uma postura de adaptabilidade e aceitação espontânea das oportunidades de crescimento orientadas pelo eixo da autorregulação orgânica.

Se é próprio do *bios* que seu crescimento se dê pela exposição às contingências ambientais, no caso da humanidade a autorregulação orgânica se traduz com veemência na exposição ao feixe de marcas culturais pelos quais os dispositivos maquínicos de subjetivação operam a simbolização dos corpos. Em meio a essa miríade de universos incorporais de valor, as cadeias discursivas (religiosas, políticas, ideológicas, enunciados científicos, ritornelos ou formas que se repetem etc.) servem para organizar um sentido de identidade mais palpável delimitar um território de existência reconhecível com fronteiras de ego líquidas.

2.2.3. Máquinas de macrossubjetivação

Félix Guattari (1992) aponta como o mapeamento dos territórios existenciais é sentido como marca no corpo, e se dá pela via dos dispositivos maquínicos de subjetivação em massa. O que se precisa salientar a respeito do maquinismo como apropriado por Guattari é que as máquinas subjetivantes tecem a trama social, produzem desejos coletivos, forjam afetos comuns e engendram complexas redes de

significação compartilhada. Se Nietzsche podia dizer que “cada nome da história sou eu”, é porque ele assumia a transitoriedade de suas identificações com estes personagens. Os nomes próprios são mais que representações. Antes, são demarcações territoriais, domínios significantes engendrados pela semiologia dos equipamentos coletivos dos quais a máquina social dispõe: atravessamentos de intensidades diversas que dão sentido(s) ao corpo, que operam um efeito sobre a memória, a inteligência, a sensorialidade e os afetos. Esta ação é anterior mesmo a uma semiologia significante: os sentidos e as denotações em princípio escapam ao sentido linguístico comum e funcionam de maneira paralela e independente entre si. A partir das sínteses conectivas entre as diferentes significações, surge um terceiro termo derivativo. A este é que se dá o nome, emprestado do Teatro da Crueldade de Antonin Artaud (1948), de *corpo-sem-órgãos*, ou *corpo pleno*, ou ainda, quando se trata da produção social, *socius*. O *corpo-sem-órgãos* é ainda outro nome possível para a pulsão de morte, ao menos quando esta é tomada como função indiferenciadora. É no *corpo-sem-órgãos* dos fluxos correntes que as máquinas desejanter operam cortes e fazem distinções que dão forma aos objetos do mundo.

Os equipamentos coletivos são, também, máquinas técnico-sociais e a elas cabe a mesma leitura política no tangente à virtualidade de sua aplicação: a prática esportiva endossa a autossuperação e outorga ao sujeito maior controle sobre seu corpo; tautocronicamente, serve de perfeito “pão-e-circo” à massa que lhe devota sua atenção e permanece alheia ao que *de fato importa* no trâmite das instâncias deliberativas. A mídia potencializada pela televisão e pela internet horizontaliza o acesso à informação, ao mesmo tempo em que vomita uma abundância de alimento para a banalidade e desobriga a população, para seu alívio, de decidir por si mesma. Assim o é para onde quer que se olhe: o sistema educacional, as estratégias de planejamento urbano, a religião e mesmo a arte. Esse efeito em si dispõe de um potencial homogeneizante, pois a sociedade axiomatizada pelo capital precisa atribuir valor de troca às suas produções. Este e aquele produto precisam ter seus respectivos valores correspondentes a uma mesma unidade de medida. Essa é sua poderosa estratégia de apropriação de toda a produção desejanter, que é domada, homogeneizada e redirecionada no sentido da produção da mais-valia.

A homogeneização alienante, no entanto, não é a única possibilidade de investimento para a produção de sujeitos. A subjetivação maquínica também pode ter um potencial emancipatório, promotor de heterogeneização. O que Guattari defende é a emancipação dos

territórios fixos tanto para a intervenção social quanto para o contexto clínico. O programa teleológico de “cura” por um método fixo é descartado em favor de uma perspectiva ético-estética de promoção da experiência do espontâneo no campo de presença clínico. O eixo de desterritorialização do ritornelo subjetivante adquire aqui um novo sentido clínico, uma vez feita a associação entre crescimento orgânico, produção desejante de realidade e ocupação de novos territórios de sentido recém-inventados. Nesse mesmo sentido, a clínica gestáltica esquiva-se de assumir a díade normal-anormal como ocupações de territórios existenciais identitários (PHG, 1951). Rótulos como “saudável” ou “doente” são exímias ferramentas de homogeneização, mas prestam um desserviço como registros da experiência subjetiva: neles não cabe o sujeito. Em vez disso, a Gestalt-terapia encontra uma alternativa mais parcimoniosa na análise funcional dos ajustamentos de contato na fronteira organismo-ambiente, e transita por entre o eixo “contato bom” – “contato falho”; e, mesmo nestes casos, nas funções de defesa, supressão, isolamento, repetição etc., há sempre um aspecto criativo e adaptativo particularmente funcionais numa sociedade intrinsecamente neurótica como a que aqui se desvela.

A prerrogativa da subjetivação maquínica autopoietica faz eco com o sentido dado aqui ao *parênklisis* de Epicuro, que fundamenta a clínica promotora de desvios do *clinamen*. O aspecto de singularização que subjaz nessa ontologia indica que a subjetivação não é senão um enriquecimento de virtualidades aliado à progressiva difusão de um território existencial de autorreconhecimento, que é por natureza vazado. O que o faz vazar é exatamente a promoção do desvio, condição *sine qua non* para o organismo contatar o mundo. A desterritorialização é um ajustamento criativo que é biologicamente adaptativo, assim como sua contraparte de ocupação de novos territórios – isto é, a adoção de novas significações providas da cultura – também o é, porquanto a divisão entre intrapessoal e interpessoal é superada pela constatação de que “toda personalidade individual e toda sociedade organizada se desenvolvem a partir de funções de coesão que são essenciais tanto para a pessoa quanto para a sociedade” (PHG, 1951, p.162). Não obstante, esta seria uma afirmação ingênua dos Gestalt-terapeutas se não fosse ressaltado uma vez mais que, aqui, se trata de uma faceta heterogeneizante da subjetivação, e que, ao contrário, na lógica capitalista, a reciprocidade entre desenvolvimento do indivíduo e do *socius* é um conceito distorcido pelo efeito da axiomatização e do primado da mais-valia.

2.2.4. O esquizo e a denúncia dos mitos antiprodutivos: Capital, Significante e Ser

O sujeito como a Gestalt-terapia o concebe, na condição de um organismo em processo autorregulatório de adaptação, crescimento e conservação, pode ser posicionado em algum lugar de mediação entre a concepção psicanalítica e a esquizoanalítica, dois corpos teóricos que deliberadamente se antagonizam haja visto que a elaboração do segundo se dá a partir de uma crítica ao primeiro, particularmente com relação à ação desejante. Em contraste à concepção psicanalítica de um sujeito inexoravelmente barrado por uma falta que o desejo não é capaz de capturar e apenas circunscreve, nada faltaria ao desejo da esquizoanálise senão o próprio sujeito fixo. A concretude subjetiva só emerge como efeito da repressão, pela obstrução codificante do devir. De modo geral, o sujeito identificado não é senão um resíduo fugaz da produção maquinica. Não há diferença fundamental entre Imaginário e Simbólico: a verdadeira diferença se dá entre a estrutura Simbólico-Imaginária que engendra a antiprodução ou repressão social, e a produção maquinica de real, das sínteses inclusivas e ilimitadas. A reprodução da triangulação Simbólica do sujeito no Édipo serviria convenientemente a um modo de vida específico, o dos neuróticos, que linearizam suas cadeias desejantes plurívocas de modo a gerar um alívio da compreensão. O perverso, nesta leitura, não se deixaria edipianizar porque teria inventado para si *outra* ordem de fetiche, ainda mais artificial e ritualística. Tampouco o esquizo se submete a essa ordem triangulada de contenção, posto que circula à mercê da máquina social e leva seus fluxos desejantes ao limite. O processo esquizo ao qual a esquizoanálise se refere é a própria liquidez do “eu”. Não se tratam de produções alucinatórias ou delirantes, mas da experiência de sentimentos, emoções, consumos de qualidades intensivas que se traduzem *a posteriori* em identidades.

Sobretudo, seria improvidente fazer referência aos laços sociais da cultura e não atentar para a peculiar descodificação destes laços dentro das vicissitudes de uma sociedade capitalista e da sutil axiomatização que ela promove. Pode-se conceber que os dispositivos de antiprodução repressiva do *socius* capitalista assumam três formas principais segundo Guattari (1992), sob condição de que se admita que todas elas não são senão versões da mesma estratégia bidimensionalizada do capital, operando a axiomatização de fluxos de diferentes naturezas. Por estarem referenciadas por nomes próprios, com letra maiúscula inicial, entenda-se que são tomadas por “coisas”

reificadas. Em primeiro lugar tem-se o Capital em si, o referente da equivalência generalizada do trabalho e dos bens; é ele quem garante que todos tenham mensuração de valor uniformizada de modo a permitir intercâmbio. Em segundo lugar o Significante, como relação biunívoca com o significado, capital uniformizante dos sentidos que faz calar a polifonia expressiva da linguagem figural. Destes dois anteriores deriva a terceira forma, a reificação do Ser, sua convergência de verbo em substantivo: este é um fruto da redução da polivocidade das expressões existenciais, desempenhando a função de capital uniformizante da existência individual, e que uniformiza justamente pela atribuição arbitrária de singularidade.

Os três conjuntos são de fato agentes categorizantes de processos que originalmente escapam à lógica dos conjuntos circunscritos. O Capital esmaga sob sua bota todos os outros modos de valorização; o Significante faz calar as virtualidades infinitas das línguas menores que escapam ao território da gramática, os maneirismos, as expressões parciais das microculturas; ele faz com que a oralidade esquizóide do terreno da experiência desterritorializada, repleta de campos de possível, se esgote destes campos quando se submete aos ditames da lei social de controle homogeneizante dos afetos. Quanto ao dolo do Ser, este seria na ótica de Guattari o mais sutil e mais insidioso de todos: sob o cobertor apazível das identidades e dos sentidos pré-construídos, sufoca em silêncio a manifestação do ser-verbo, torna-o insensível à multivalência dos universos de valor que estão para além dos territórios pré-nomeados, contém a pulsão que só a muito custo consegue escapar pelas frestas dos sintomas. Aquilo que era simplesmente “ser” se cristaliza *n’O Ser* em nome da suposta proteção do sujeito contra a angústia do real esquizo. O que faz de fato é substituir o modelo do nervo exposto de um dente quebrado pelo modelo da panela de pressão fervente, cujo afeto escapa tão furtivo quanto furioso. Os esquizoanalistas dão toda razão a Lacan quando descreveu um Inconsciente estruturado como linguagem; haveria de se pensar como, no sentido oposto, a condição dessa linguagem pode edificar um Inconsciente estruturante do sujeito, ou um inconsciente como máquina pulsional indômita.

2.3. CRISTALIZAÇÃO DOS SUJEITOS-PROCESSO

2.3.1. A fixidez personalística da neurose e da perversão pela ótica da esquizoanálise

Compreender o sujeito como um processo implica admitir que ele se confronte com sua própria finitude, não como um temor simbólico que o assombre, mas como a perspectiva bem real de encerramento desse processo – apenas para dar lugar a um novo processo de ser que se inicia. Há muita semelhança aqui com a noção de Heidegger (1927) do *ser-para-a-morte*, possibilidade apontada pelo autor de existência autêntica. Ao se traçar tal perfil de sujeito, há de se contemplar as crises, os desarranjos pelos quais ele se recria autopoieticamente e, em longo prazo, evolui, no sentido biológico sem qualquer atrelamento positivista.

À esquizofrenia como processo que deve findar eventualmente, esquizofrenia esta que é outro nome para o ajustamento criativo e nada tem a ver com uma doença, opõe-se o esquizofrênico como entidade que, catatônico, já não deseja mais nada, pois continuou seu processo ao infinito sem jamais ter a oportunidade de dar-lhe cabo. Ao ente do *ser-para-a-morte*, lançando mão dos recursos de que dispõe para operar com as demandas da realidade tendo em vista sua finitude, opõe-se o neurótico como análise, o Ser do esquecimento Heideggeriano que teve seu processo produtivo interrompido pela evitação do contato com o próprio afeto. Ao sujeito da criação opõe-se o perverso como artifício, pois o processo produtivo foi confundido com uma meta e a criação se cristalizou em fetiche; nada há em comum entre o revolucionário criador e o perverso transgressor. As revoluções são da ordem da produção desejante, dos malabarismos inventivos com os fluxos correntes, fazendo rombos nos muros das territorializações. O perverso depreda, escarnece e faz pouco caso destes muros – mas permanece circunscrito neles.

Na ação criativa sobre o ambiente temos um investimento energético que é imanente, isto é, pertence às condições do próprio Corpo-sem-Órgãos do qual se extrai o registro. Esse investimento é também inclusivo: ele opera a disjunção e permanece nela. “Ou... ou...”: sou homem, ou mulher, ou hermafrodita... o sujeito criador descrito por DGAE (1972) como o “esquizo” transita entre estas disjunções, se territorializa nelas, ocupa esse espaço, e em seguida dá sequência ao movimento de ritornelo: desfaz-se desta identidade e segue engajando-se n’outra. A repressão está aqui associada ao investimento de *antiprodução*; isto implica justamente entendê-la como o esforço

empreendido pelo *socius* para garantir a permanência de seus territórios sobrecodificados, suas disjunções transcendentais – atreladas a coisa alguma do mundo, mas apenas à tradição despótica abstrata – e exclusivas: quem *é* algo, não é outra coisa senão aquele algo. A mãe sai de casa usando seu mais bonito colar, mas o bebê em seu colo, irrequieto, o puxa com tanta insistência que ele se arreventa. “Quem mandou?”, desdenha a amiga, contemplando as pérolas espalhadas pelo chão, “não dá para querer ser mãe e mulher ao mesmo tempo”. A neurose da fixidez personalística é um regresso à ontologia de Parmênides. É a falta que os esquizoanalistas acusam à psicanálise: toda a complexidade do ser-no-mundo é reduzida à perspectiva falsamente individual da triangulação edípica, onde as produções fantasmáticas de grupo são retalhadas de modo que caibam na égide das reproduções das relações papai-mamãe.

Inúmeras são as fantasias coletivas do acervo das produções sociais do qual “pai” e “mãe” são dois integrantes entre os demais. As cadeias significantes, braços das máquinas sociais subjetivantes, guardam sempre consigo um quê do pai ou da mãe, mas furtivamente, entre os demais agentes coletivos. É claro que as relações familiares implicam um papel no processo identificatório do sujeito, por estarem inseridos na cultura e na história. Contudo esse papel não é desde o início o de organizador simbólico da desarticulação imaginária resultante da castração primária. Na esquizoanálise o que define, no fim de contas, a formação dos fantasmas de potencial subjetivante é quem está governando o desejo: seja o regime da produção social da formação identitária garantida pelos bens ou propriedades de um sujeito (eu tenho meus pertences, meu corpo, meus valores etc.), seja o regime da produção desejante dos afetos, das intensidades pulsionais. Ora, e mesmo esta distinção é uma questão de abrangência da perspectiva, já que produção social de realidade e produção desejante de Real são, no fim de contas, indistintas. A produção social é, na verdade, uma dimensão da produção desejante, já que o campo do *socius* é atravessado – e criado – pelo desejo.

2.3.2. Édipo e mitos da contemporaneidade

A trama do *socius* é tecida sobre o vasto corpo-sem-órgãos da Terra. Em algum ponto da história prévia ao desenvolvimento da escrita, o corpo-sem-órgãos primitivo foi segmentado nas codificações das raças, nos clãs, e na produção das máquinas socioculturais. O território,

inengendrado em princípio, passa a ser atravessado por intensidades produtivas e contraprodutivas em meio às quais o sujeito devém, desloca-se. O tratamento organizador que o conhecimento técnico e científico hoje operam na consolidação de um consenso sobre a trama da realidade é uma função que era antes desempenhada pelos mitos. O *socius* primordial sexualizado – segmentado – pela história e pela cultura em unidades parciais codificadas recorria ao recurso do mito para garantir um mínimo de conformidade semântica. Eis a função original do mito, então: o de agente primordial da congruência dos códigos sociais.

Essa função em nada se parece com o papel que os mitos ocupam na atualidade da sociedade capitalista: o que os mitos modernos tentam encobrir, como mostra Žižek (2001) é o pecado da economia, da parcimônia, da moderação de caráter anal. Nas relações capitalistas de troca, descodificadas, mas reterritorializadas na axiomática da produção de mais-valia, não se dá valor ao ritual: como arcaísmos, peças obsoletas de decoração, os rituais e os mitos são preservados por pura convenção tradicionalista, mas seu caráter de alegoria burlesca já está denunciado. Não há como se tomar o complexo de Édipo em sua literalidade, senão pelo serviço que ele presta aos axiomas do capital.

O grande esforço do O Anti-Édipo (DGAE, 1972) é demonstrar como foi precisamente esse o grande deslize da segunda tópica Freudiana, que consolidou sua teoria psicanalítica: tomar por literal o mito do Édipo e a partir dele lograr efeitos constritores da diversidade esquizo da *psyché*. Édipo como fundação da subjetividade é uma ilusão irreal que produz efeitos muito reais, a saber, operar toda a triangulação das identificações nas figuras do pai, da mãe e da criança. Como a mãe que tranquiliza a criança assustada em seu leito, dizendo: *não te preocupes, filho, o monstro é uma criação da nossa cabeça; tratemos de desmontá-lo*, também Deleuze e Guattari declaram: *não te preocupes com Édipo. Foi o desejo quem o inventou, e cabe agora desinventá-lo*.

Nenhum dos equipamentos coletivos de subjetivação maquínica é tão eficaz quanto a instituição familiar. É a família a instância principal pela qual a produção social se inscreve e se reproduz no desejo. Todavia, em princípio, o desejo não é familiar nem pessoal, nem tampouco a repressão o é: o próprio corpo-sem-órgãos opera um recalçamento primário já no estabelecimento das primeiras relações de sentido. Mas é a família que reproduz a repressão na criança, aliena sua produção criativa e opera o recalçamento secundário. O primário apenas

neutraliza o investimento da produção desejante real, enquanto o secundário o desloca, cria um registro familiar distorcido.

Chamam de *privatizado* esse sujeito que goza de aparente liberdade na sociedade civilizada, e que foi concebido no seio da família. Seu universo territorial compreende uma dimensão que nenhum dos modelos societários anteriores permitia, já que ao mesmo tempo em que os recursos de mídia e transmissão de informação em tempo real abrem acesso à totalidade do globo, a pertença à terra está restrita ao seio familiar. Outorga-se à família o papel crucial de agente celular da propagação axiomática do campo social privatizado: famílias aplicadoras de uma axiomática, e não mais implicadas num código. Aqui D&G localizam a gênese do Édipo.

A subjetivação triangulada pelo Édipo e acrescida do falo, representada por $(3+1)$, seria a versão constrita da subjetivação aberta aos quatro pontos cardeais e atravessada por incontáveis (n) intensidades. A representação deste modelo original se dá pela fórmula $(4+n)$. Os agentes parentais estão lá, presentes, mas interagem com outras intensidades externas, de modo que o triângulo não está fechado. Converter $(4+n)$ em $(3+1)$ significa transformar o plano aberto do Corpo-sem-Órgãos expansivo para todos os lados, em reproduções das figuras parentais como três vértices do triângulo do Édipo, e as “ n ” intensidades transcendentais, que sinalizam a ascensão de uma transcendência, um vazamento dos limites dos significantes, em uma única entidade transcendente “ $+1$ ”, o falo. A constrição de “ 4 ” em “ 3 ” seria a própria territorialização homogeneizante operada pelo capital.

2.3.3. Função social antiprodutiva do mito de Édipo

Há que se despir de uma vez por toda das metáforas, caso ainda reste delas algum resquício de ilusão de literalidade. Édipo nasce como um mito, mas sua reencenação contínua faz com que deixe de sê-lo: uma vez reproduzido, Édipo é um fenômeno real, uma produção muito factível da máquina social. Logo, é um fantasma de grupo, inalienavelmente social, vivido como forma de inserção na comunidade. Um fantasma mantido pela sua própria estrutura repressiva, que se ocupa de sua manutenção pelas gerações. Ou seja, é a própria sociedade de sujeitados que reproduz o Complexo de Édipo: eis o sentido de dizer que, ainda que se admita algo como uma sequência linear do psicodesenvolvimento, Édipo estaria no fim desta, não no começo. Ele está menos associado à psicogênese que à

codificação formatadora da produção desejante irrefreada dos ajustamentos sincréticos infantis.

Por outro lado, há também que se manter em vista que o sujeito ao qual se quer chegar aqui é aquele que já escolheu submeter-se à investida significante da clínica, e que se disponibilizou para ser copartícipe do seu próprio processo de crescimento e descoberta. Uma vez que se engaje neste tipo de relação, nada que o consulente possa fazer escapa à significação, nem mesmo – ou melhor, principalmente – as respostas de resistência. Sobre este sujeito o mito do Édipo tem, sim, efeito pungente, bem como desfazê-lo também o tem.

A atribuição de fixidez identitária pelo Édipo é um eficiente instrumento de antiprodução social, ou, o que é a mesma coisa, de produção homogeneizante e mantenedora do *status quo*. Orientados por este argumento, DGAE (1972) tomam posse da noção de pulsão-de-morte e a consideram no âmbito do *socius* como análoga à repressão antiprodutiva. Trata-se aqui de uma produção de desejo que está no âmago da infraestrutura social, investindo e conformando-a. Muito além dos interesses do sujeito individual, o desejo engendra coletivamente as formas de produção sociais. Embora não haja diferença de natureza entre ambas as produções (desejante e técnica), há uma diferença em seu funcionamento.

As máquinas técnico-sociais funcionam arranjadas, organizadas como estruturas. Que fique claro: elas não são estruturas *a priori*, mas foram assim tornadas pela ação antiprodutiva. Nas máquinas técnicas há distinção clara entre produto e produção. As máquinas desejantes, por sua vez, funcionam desarranjadas, de modo inventivo, criativo, onde os elementos do mundo transitam entre o papel de componente da máquina, de seu combustível, e de seu produto. A arte, por exemplo, é a produção desejante por excelência. Ou seja, a produção social é o lugar do recalçamento secundário, o que faz da repressão uma produção de Real. Por conseguinte, Édipo enquanto mito fundador da psicogênese é uma farsa, mas Édipo enquanto fantasma de grupo repressor é pungentemente real.

É nos meandros do desejo circulando pelo *socius* que se pode encontrar o sentido esquizoanalítico do inconsciente coletivo. Os fantasmas de grupo são inconscientes, e também coletivos, afinal são frutos da produção maquínica de subjetividade; eles nada têm a ver com o Inconsciente Coletivo Anagógico de Jung, que alça novamente o *socius* sob o Mito fundador. Analisar o inconsciente estruturalmente seria sob esta ótica um trabalho infértil, pois ele não funciona de maneira estruturada, mas como jogo cíclico de intensidades funcionais,

que são mais bem compreendidos por seus critérios de uso que pelas definições conceituais: “como *Isso* funciona?”, “como transita entre os corpos?”, em vez de “o que é?” ou “o que significa?”.

O inconsciente Deleuziano não significa nada: não tem sentido transcendente, mas constrói seus sentidos pela própria trama imanente que os fluxos do desejo tecem pela carne do *socius*, assim como também destrói estes mesmos sentidos quando emerge rasgando a trama na produção desejante revolucionária. “É lastimável ter de dizer coisas tão rudimentares”, diziam DGAE (1972, p.158), “o desejo não ameaça a sociedade por ser desejo de fazer sexo com a mãe, mas por ser revolucionário”. Seja do ponto de vista da produção que territorializa o *socius*, seja do ponto de vista da produção esquizofrênica que ameaça perfurá-lo, tudo o que é há desejo em suas várias facetas, fazendo oposição umas às outras, sem que se possa discernir o desejo como legítimo ou ilegítimo.

Uma vez que se compreenda a função da repressão na sociedade, é fácil justificar porque não apenas as camadas dominantes, mas também as sujeitadas, desejam-na e colaboram com a sua produção e manutenção. A produção esquizo denuncia a fragilidade do tecido social ao rasgá-lo; é um *desrespeito* em seu sentido mais cru. Afinal, o respeito ao Outro não é senão respeito para com sua fraqueza (ŽIŽEK, 2001); o forte não precisa ser poupado, pois sabe-se que ele é capaz de suportar ou defletir as agressões que sofre; são os fracos quem precisam ser respeitados, isto é, poupados de ter de publicizar sua impotência. Mesmo quando se trata de um Outro opressor, a quem os oprimidos se dirigem com temor medindo as palavras, o que o difere das vítimas de seu despotismo é que ele tem à sua disposição os recursos para *impor* o respeito, a sinalização de dura retaliação a quem ousar expô-lo e ameaçar sua posição de dominação. Seguindo este raciocínio, é imprescindível para as sociedades dos regimes totalitários que elas tenham à mão dispositivos de repressão coercitiva bem localizados, onde o respeito se estabeleça na ponta do chicote de um capataz identificável, ainda que consista numa máquina Simbólico-Imaginária impessoal como a Lei de Segurança Nacional do regime militar brasileiro, por exemplo.

Ampliando o escopo do olhar sobre as relações de micropoder entre pessoas e instituições, uma vez contemplado o âmbito do *socius* capitalista como um todo, a repressão não tem uma origem localizável, mas é engendrada pela própria estrutura social e seus componentes humanos e não-humanos. A atenção ao umbigo caósmico das coisas leva à desagradável contemplação da morte, da dor, da finitude, da

perda iminente (GUATTARI, 1992). O que fazem os discursos reacionários é contornar o vazamento de Real angustiante, disfarçá-lo com articulações Simbólico-Imaginárias e, em longo prazo, dessensibilizar a população com relação aos efeitos e à própria legitimidade da produção revolucionária. O ser se reduz à facticidade do esquecimento Heideggeriano, sem qualidade, sem passado, sem porvir, em absoluto desamparo. A criança, hiperlúcida, atenta a toda a fascinante dinâmica da realidade, vê seu senso de maravilha ser pouco a pouco dissipado em meio à rotina.

2.4. A MÁQUINA CAPITALISTA DO PONTO DE VISTA DA ESQUIZOANÁLISE

2.4.1. Configurações históricas do Corpo-sem-órgãos do socius até o capitalismo

A menção poética de Antonin Artaud (1948) ao corpo-sem-órgãos é (des)apropriada e redefinida no Anti-Édipo (DGAE, 1972, p.34) como um “ovo”, no sentido de “puro potencial”, atravessado por eixos, gradientes, marcações, registros diversos, vivenciados como uma experiência dilacerante e com certeza não-redutível aos papéis familiares, ao menos inicialmente. Se isto se dá, é devido ao fenômeno da codificação social dos fluxos.

Na sociologia d’O Anti-Édipo o corpo-sem-órgãos toma a forma do *socius*, base de inscrição da produção desejante em nível coletivo. No *socius* é que se produz o sentido de todas as conexões entre fluxos: ele se ocupa de codificar, registrar e regular todo o fluxo de desejo.

As sociedades primitivas se caracterizavam pela codificação dos fluxos e sua inscrição no grande território inengendrado da terra de modo a constituir as *socius* primordial: as primeiras alianças sociais entre as famílias. Pela tessitura desta rede de vínculos sociais conforme critérios de relações verticais de filiação e horizontais de aliança, produziu-se o modelo primordial de sociedade tribal, codificada nos papéis sociais rudimentares: os chefes, os guerreiros, os responsáveis pelo cultivo dos vegetais etc. A este regime primitivo dos clãs sobreveio o segundo grande modelo social do ocidente, o dos impérios despóticos que unificaram os códigos subjacentes de cada comunidade em um único Estado e sua sobrecodificação transcendente. A máquina social despótica opera a primeira desterritorialização sobre o *socius* territorial

primitivo, mas se o faz é apenas para segui-la de uma sobrecodificação unificada. O déspota transforma as relações sociais, marca-as e as reformula. O *Urstaat*, estado primitivo da Babilônia de onde Abraão saiu em sua missão divina, é entendido aqui como o Estado nostálgico que se mantém no horizonte e serve de planta-baixa da sobrecodificação. A ascensão do *Urstaat* como totalidade Imaginária de referência é a ocasião para o delineamento do que viria a ser o Discurso Universitário Lacaniano, a imposição de um Saber que esmaga a proto-organização social subjacente até então.

O capitalismo surge como terceiro grande modelo social que só se fez possível pelo encontro contingente de fluxos tornados abstratos: fluxos abstratos de trabalho encontrando fluxos abstratos de dinheiro: força-de-trabalho e capital. O dinheiro era inicialmente o catalisador de uma relação de aliança; o que ocorre aqui é que sua transformação em capital é sua transformação em uma relação filiativa, ou seja, reprodutora de si própria: capital gerador de mais valia; capital produzindo capital. Essa é a maneira da indústria: a forma de capital que realmente tem valor de *socius* é o capital industrial, que implica um modo de produção. O capital financeiro e o capital comercial não são senão alianças entre cidadãos com o objetivo de engendrar a continuidade filiativa deste modo de produção.

Acima de tudo, após a codificação primitiva e a sobrecodificação despótica, o capitalismo opera uma eficiente descodificação de todos os fluxos, que só persistem como arcaísmos dispensáveis; mas, em lugar dos códigos, trouxe uma nova organização social tecida por implacáveis axiomáticas. Os fluxos têm liberdade para correrem como bem entenderem, mas dentro do plano bidimensional do capital, onde acabam inexoravelmente sendo escoados no sentido da produção de mais-valia. Lacan, em um trecho particularmente ácido do Seminário XVI (1968, p.232) – possivelmente devido à sua forte febre na ocasião – comenta a este respeito: “Não que eu diga que o capitalismo não serve para nada. Não. O capitalismo serve para alguma coisa, justamente, e não deveríamos esquecer disso. São as coisas que ele faz que não servem para nada”.

2.4.2. Socius atravessado por filiações e alianças

Em princípio, nas sínteses disjuntivas inclusivas, devimos todos os nomes da história, somos o mesmo ser em toda parte: mãe, pai, chefe, amigo, inimigo, filho, mito, anônimo. A diferença era apenas de

intensidade. Tudo repousaria sobre o *socius*, corpo pleno de antiprodução da terra inengendrada, que remeteria a uma origem anagógica, ou, vale o acréscimo, uma origem psicanalítica. A referência ao *socius* virginal, prévio à marcação cultural, vale só como nostalgia, seja ela nostalgia do Uno holístico ou nostalgia do “S1” forcluído, a homeostase da indiferenciação mãe-bebê.

Isto, em termos ontogenéticos; contudo, nossa filogênese não é diferente. O sistema nervoso motórico-muscular humano desenvolveu-se evolutivamente de modo a funcionar separado do pensamento cognitivo e sensorial (PHG, 1951, p.121). Mover-se e raciocinar são processos diferentes e independentes para o *homo sapiens*, o que não é verdade para a maioria dos mamíferos. Uma vez mais, a marca neurótica da cultura acentua a dissonância entre sentidos e motricidade para impedir a espontaneidade. Laços mais primitivos como sexo e alimentação são, além de pré-verbais, pré-pessoais. O outro não aparece como pessoa, mas como “algo” a ser contatado. O que se distingue como “pessoa” serão as posteriores criações das identidades culturais, produto da inserção na teia de fluxos subjetivantes do *socius* e das relações de aliança ou laços sociais.

Destarte, a passagem dos registros intensivos no *socius* para os papéis identitários reificados é o ponto de partida da codificação social. Fazer com que todos os fluxos estejam inscritos no mesmo território Simbólico é o sentido do termo “territorialização”. A máquina capitalista vem surgir na era Moderna como suprema exceção desta regra. Ela opera na direção oposta, da desterritorialização dos fluxos. O capital depende de trabalhadores livres, e da virtualidade do dinheiro (especulação), e por isso não dá conta de abranger todo o campo social. Pelo contrário: só tem a ganhar se deixar que este fluxo corra desterritorializado e cada vez mais intensificado. Pode-se dizer que o capitalismo é o produtor da esquizofrenia; em contrapartida, é também seu pior inimigo, ao menos quando não consegue axiomatizar o esquizo que ele mesmo produziu.

2.4.3. Descodificação dos fluxos do socius a serviço do capital

Temos até então tratado livremente do tema das axiomáticas, mas aqui é que chegamos ao ponto em que se pode destrinchar melhor o *modus operandi* da máquina capitalista: sua descodificação dos fluxos implica a ruptura do *Urstaat* Imaginário como referência ao Estado ideal. Nada mais é sacralizado. Não obstante, seria demasiado inocente

supor que agora se instaurasse uma sociedade regida pelo livre gozo incontinente: como visto, o ponto principal de toda a obra Deleuziana sobre “capitalismo” e sobre “esquizofrenia” é a oposição mútua que ambas as forças estabelecem entre si, ou a ameaça que oferecem uma à outra. Capitalismo e esquizofrenia têm entre si um ponto comum: não passam pelo jugo da codificação significante. A distinção vem a seguir: no capitalismo, apesar de estarem descodificados, os fluxos estão capturados em uma *axiomática*, uma orientação, uma direção para os fluxos. Por vias escusas que os fluxos esquizofrenicamente talham no *socius*, por meio de crises, desarranjos e vertigens protoemancipatórias, eles cinicamente – a ponto de afirmarem que parte nenhuma ali está sendo lesada – convergem a um ponto comum que é o da própria subsistência do capital.

Levada ao extremo, a criação das identidades na cultura desprende-se da crua veracidade de animais em contato, e se sublima em nuvens de abstrações, de acúmulos de significantes, de dados que porventura venham a descrever um sujeito individualizado. Identificados no “Isso” instrumental de Buber, os organismos doam seus corpos para a territorialização institucional e outorgam à autoridade do Outro poder de “exploração do homem pelo homem e de muitos pelo todo” (PHG, 1951, p.123).

2.5. SOBRE CÓDIGOS E AXIOMÁTICAS

2.5.1. A técnica operadora da descodificação

Os códigos persistem na sociedade capitalista, mas não há relação de exclusividade. Em última análise o capitalismo dá lugar a todas as crenças, religiões, ideologias. A descodificação dos códigos é sua dessacralização, passar a compreendê-los como fenômenos imanentes, produções sociais, o que ajuda a relativizar seu papel organizador e pensar criticamente sobre ele de modo a possibilitar uma escolha sobre adotá-lo ou não. Psicanálise e etnologia, por exemplo, são ciências caras ao modelo vigente de subjetivação, por serem instrumentos de descodificação, de *de-cifragem*, e por dialogarem perfeitamente com a iconoclastia cínica inerente ao capitalismo. Mas, abolida a exclusividade dos códigos, não necessariamente se chega ao modelo esquizo das sínteses conjuntivas nomádicas e plurívocas. Os esquizos são o efeito colateral da máquina social civilizada: os corpos que se entregaram à descodificação da civilização – foram “longe

demais” nela, aliás – sem, contudo, se entregarem à axiomática do capital. Esquizes não são vendáveis, por isso seu caráter de mero resíduo.

Os esquizes são os filhos bastardos do capitalismo, um problema que precisa ser solucionado com urgência, e o são. A máquina social produz uma violenta carga de antiprodução repressora-recaladora, e com isso faz com que seu processo perca a necessária característica de finitude e estenda-se ao infinito; é isso o que faz dele um “doente”, que justifica que devesse ser esquizo-entidade. Trata-se de um artifício tão eficaz justamente porque cala em absoluto o poder revolucionário da produção desejante. Quando vulnerabilizado, o sujeito não ameaça mais o Outro com a impertinência das transformações sociais, o engajamento político, a instalação de dispositivos que mudem a vida dos bairros e das instituições etc.

As máquinas ocupam um papel proeminente na produção capitalista, vindo a substituir a mão-de-obra humana muitas vezes. Claro, a ressalva óbvia precisa ser feita: é a ação humana a grande responsável pela essência identitária do maquinismo, já que um objeto técnico não é nada fora do conjunto técnico de sentido ao qual pertence. Mas essa própria ação humana é na verdade o resultado da interação complexa de outros agenciamentos maquínicos, e temos no quadro geral uma subjetividade produzida por uma experiência coletiva de influência dessa rede de dispositivos significantes. Os sujeitos que operam com as máquinas técnicas não podem se dar ao luxo de ignorar a dimensão política dessa realidade. Aos cientistas, técnicos, acadêmicos das universidades, é outorgado o direito de esquizofrenizar teoricamente, contanto que não afete a fundação do edifício capitalista.

2.5.2. Máquinas sociais e o “inconfessável”

Ainda assim, a axiomática social não é um trabalho das máquinas técnicas por si mesmas, mas da máquina social como um todo. Isto é, a maneira como o campo social se organiza técnica e burocraticamente é o que dá partida a um movimento autopoiético que faz uso dos fluxos descodificados de conhecimento produzidos pelas máquinas técnicas. Estas são ferramentas, não mais dos homens – já que estes também devêm ferramentas – mas da própria máquina social do Estado.

A verdadeira axiomática consiste na própria máquina social, que se apropria dos fluxos de código técnico-científicos, assim como

dos demais fluxos, em seu próprio favor. Eles devem ter um fim aceito como pragmaticamente benéfico ao sistema; em última instância, diminuição dos custos ou aumento da taxa de lucro. Trata-se do capital de conhecimento, gerando mais-valia maquínica. O conhecimento sequer precisa ser contextualizado historicamente, como denuncia Žižek (2001), já que a realidade social contemporânea é marcada pela abstração real desterritorializante promovida pelo capital, que destitui as coisas de seu valor intrínseco e nada preserva a não ser seu valor de troca.

O conhecimento técnico-científico é o responsável por captar os fluxos esquizos e torná-los rentáveis: assim, são criados axiomas para mensuração de todas as esquizofrenias, dos escritores aos loucos no hospício. Toda criatividade que cai em suas garras é reterritorializada, afogada no oceano homogeneizante do *socius*. Quem dera antes houvesse uma sobrecodificação explícita: ao menos assim ver-se-ia o muro à frente, e se poderia saber como transpô-lo. Não há “inconfessável” no modelo Imperial da sobrecodificação despótica: há segredos, sigilo, mistérios, informações que circulam pelos submundos sem vazarem para os ouvidos populares. No capitalismo, contudo, toda produção carrega um elemento “inconfessável”, que exige uma boa dose de cinismo para disfarçar: o fato de que nada daquilo importa senão para a manutenção da inexorabilidade do capital (DGAE 1972). O que vale do sujeito é sua força-de-trabalho, e quanto ao resto, serve como boa distração.

A inscrição dos corpos só vale na medida em que é estofado de antiprodução, corpos que possam absorver toda a produção de conhecimento alienado, axiomatizado que as máquinas técnico-científicas produzem. Corpos que valem por sua força de trabalho e por seu potencial de consumo. A nuance de liberdade que é oferecida a estes corpos é também perfeitamente axiomatizada: só faz permitir que eles transitem “livremente” – com indispensáveis aspas – em meio ao *socius* composto pelo capital e operem sínteses conjuntivas estrategicamente disponibilizadas de maneira a facilitar a descarga de energia voluptuosa de consumo. Os próprios dispositivos de lazer, fim de semana e férias, como Lacan argumenta no Seminário XVI (1968), são uma imposição do capitalismo à participação na trama social, sendo que o *otium cum dignitate*, ócio com dignidade de Horácio, é aqui considerado indigno. Nunca a hipótese esquizoanalítica do sujeito composto da amálgama residual do trabalho das máquinas celibatárias pareceu tão acertada. A máquina celibatária do capitalismo é a mãe do

devir-*fast-food*, e a revolução está à venda na loja ao lado, impressa nas camisas e broches.

A sociedade capitalista civilizada é caracterizada pela dinâmica dos fluxos descodificados inscritos como axiomas no *socius*-capital que desliza por debaixo do museu de uma sociedade despótica, preservada pelo seu valor de folclore neoarcaico. O ranger dessa máquina é ensurdecedor, mas pouco importa, já que os sujeitos que lhes servem de peça e amortecedor já estão devidamente surdos e não oferecem perigo de discriminar o segredo inconfessável que é sussurrado, subrepticiamente, em meio à balbúrdia. Uma trama tão complexa de experiências e produções sem-nome, ou “com todos os nomes do mundo”, mas com um único e implacável dono, a saber, o capital: não haveria outro resultado possível que não a balbúrdia rude do mundo moderno, onde a descartabilidade das produções não permite que se produzam juízos de gosto puro Kantiano. Como os adereços de um aquário, as ruínas do *Urstaat*, as velhas tradições e instituições obsoletas, só são preservadas por serem convenientemente pacificadoras, ou seja, são sustentadas unicamente por um critério de “interesse”, termo utilizado na Analítica do Belo (KANT, 1790) para descrever a complacência ligada à representação da existência de um dado objeto. Apazível aos sentidos na sensação, ou aos princípios da razão ou formas reflexivas da intuição, o deleite que as coisas prometem é, em si mesmo, um fim a ser alcançado, e condiciona uma inclinação à reincidência da experiência apetitiva.

O que a Terceira Crítica Kantiana indica, contudo, é que o interesse compromete um juízo de gosto e o destitui de qualquer validade universal que lhe pudesse ser outorgada por um *sensus communis*; um gosto que precise de comorações, atrativos, superestimulação é barbárico. Um juízo de gosto que tenha como fundamento da conformidade a fins somente a forma e sem a mistura de nenhuma complacência meramente empírica é um *juízo de gosto puro*, mas qualquer outro se torna um *juízo dos sentidos*. Ao assim estabelecer, Kant resgata uma tradição platônica do belo como pertencente ao reino das ideias e que desvanece quando forçado a encontrar correlato no mundo sensorial. Ora, o que se vê é que o agradável na realidade contemporânea é muito mais facilmente encontrável, e o legitimamente belo quase não tem mais lugar na cultura. São poucos os juízos de gosto puros que fazemos em comparação com a torrente de experiências de amenidade abundante. Estas chegam a nos sufocar os sentidos tal é a estimulação que nos

proporcionam. Contudo, hoje o universalmente comunicável perde seu valor relativo.

2.5.3. Dois exemplos de descodificação

Perls, Hefferline e Goodman (1951, p.145) citam dois exemplos de transformações sociais do último século que ilustram com precisão o *modus operandi* da axiomatização capitalística: a vivência aberta da sexualidade e a revolução da permissividade nos cuidados com a criança. Ambas são resultantes da quebra de algumas construções sociais obsoletas, tabus, projeções fantasiosas dos *cautionary tales* e demais ruínas de ortodoxia que diacronicamente vieram se mostrando inadaptativas. Se indicam, por um lado, um alargamento das fronteiras personalísticas que o território da coletividade permite registrar, por outro lado possibilitam que outras produções neuróticas se intensifiquem – nada mais natural, afinal toda sorte de transformação oportuniza a emergência de conflitos inacabados e de energia liberada, e o esforço de antiprodução e repressão social é sempre o de isolar, abafar, alienar e neutralizar qualquer coisa que ameace o *socius*. A intenção permanece ainda que os meios mudem.

A sexualidade, por exemplo, é vivida intensamente, mas se desvincula de afeto e de sentimento. Os cidadãos recebem desde cedo informação e educação sobre o sexo, mas estas o esterilizam, integram-no ao bloco sistematizado da cultura; como consequência, perde-se o capricho irracional e o flerte com o proibido. O sexo chega a ser frustrante para os sujeitos que aprenderam que seria extático e se decepcionaram ao viver uma experiência bloqueada e tensa. O que resta são as experiências sexuais do fetichista, na esperança de que em sua inventividade ainda não tenham sido capturadas pela convenção. O cuidado permissivo com as crianças, por sua vez, é assumido como fruto da identificação dos adultos reprimidos e repressores ao ideal espontâneo, indômito da criança: “Às crianças se permite que tenham toda liberdade, exceto a liberdade essencial de ter permissão para crescer e exercer iniciativa econômica e doméstica. Nunca terminam de frequentar a escola” (PHG, 1951, p.146).

2.5.4. Cultura em função do desejo

Vários aspectos estão intrinsecamente associados neste macrofenômeno ao qual aqui se dá o nome meramente didático de “cultura” de modo a possibilitar a referência a um suposto “sujeito da cultura”. Como o todo gestáltico que é, suscita-se um destes aspectos como figura para inquérito, sem que se percam os demais, que subjazem como fundo. Porquanto não há referência na teoria do *Self* a qualquer sorte de sequencialidade ou complementaridade mútua entre as instâncias, a tese aqui defendida é que a instância momentaneamente figurativa é indissociável das demais. No caso da cultura, por exemplo, defendeu-se que sua produção – bem como o investimento contrário, de antiprodução – está em função do desejo. A psicanálise talvez fizesse referência à produção simbólico-imaginária de significantes que visem cumprir a função de velar o objeto *petit “a”*; esquizoanálise trataria de atravessamentos “*n*” de fluxos desejantes em meio ao corpo inicialmente inengendrado do *socius*; no íterim da teoria do *Self*, entende-se que se trata do fenômeno já previamente sinalizado, entre a *awareness* deliberada da função de ato, por meio da qual o sujeito ajusta-se criativamente, e a *awareness* reflexiva que garante a consistência aos atos. De todo modo, tal constatação justifica o câmbio do foco da análise para as nuances do desejo para investigar em que sentido se pode dizer que a atividade desejante da função de ato é constitutiva de outro espectro de sujeito, este singularizado por excelência.

3. O SUJEITO DO DESEJO

*“Tanta coisa parada sem par
Tanta coisa presa
Na tristeza de se refrear
O que a vida mais preza
A certeza de ser fiel
A própria natureza”*

(MARIA GADÚ)

3.1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

No intuito de trazer à predominância figurativa a dimensão subjetiva do *Self* que corresponderia ao sujeito em ato, ao sujeito tomado no momento em que ele se ajusta ou cria, novamente serão contrapostas contribuições teóricas que tratem da questão do desejo por sintaxes nem sempre coincidentes. A partir de então, alguns problemas são levantados: enquanto toda uma tradição pós-Nietzscheana atribui à atividade desejante um caráter de positividade ou acréscimo à realidade, uma outra doutrina de base Hegeliana – da qual a psicanálise lacaniana poderia ser considerado um exemplo, pois, nalgum momento, de tal base se serve – tece uma teoria do desejo ao redor da noção de uma falta irreparável. Até que ponto há possibilidade de intersecção entre ambos, e como dialogaria a teoria do *Self* com uma e outra perspectiva? Redirecionando o debate para um eixo temporal, surge uma nova questão: independente de um caráter positivo ou negativo é conveniente admitir que se trate de uma protensão orientada por uma virtualidade de futuro. Paradoxalmente, o desejo é um empreendimento de controle das possibilidades atuais, dos dados de realidade no aqui-agora, inclusive sendo a única instância do *Self* a gozar de existência atual – posto que as imagens da cultura perduram como registro, e, portanto, funcionam em outra lógica temporal que aqui não se aplica. O capítulo que segue intenciona discutir o caráter econômico-vetorial do desejo com relação a seu status de soma ou subtração de sentido, e também como está disposta a atividade desejante da função de ato no eixo kairótico atualidade-inatualidade do *Self*.

3.2. PRODUÇÃO DESEJANTE DO PONTO DE VISTA DO MAQUINISMO

3.2.1. Sínteses de produção, registro e consumo

Muito se discorreu até então sobre o funcionamento de macrossistemas subjetivantes que supostamente funcionariam à maneira de máquinas, sem que necessariamente se entrasse no mérito do que exatamente leva a classificá-las como tal. Cabe elucidar o que se entende por “máquina” na escrita esquizoanalítica – escrita esta que, vale lembrar, não apenas furta-se à denominação enclausurante de “teoria”, mas opera um golpe verdadeiramente transgressor na noção de “doutrina” e constrói a partir de seus cacos uma escrita-experiência, escrita-desejo. Logo na primeira página d’*O Anti-Édipo*, atesta-se que “há tão somente máquinas em toda parte, e sem qualquer metáfora: máquinas de máquinas, com seus acoplamentos, suas conexões” (DGAE, 1972, p.11). Para muito além da ideia comum das ferramentas humanas, e para além inclusive da própria dimensão humana, máquinas são sistemas de cortes. Possuem um motor imóvel, mas produzem sempre um corte na *hylé*, fluxo de matéria da realidade. Na medida em que corta, a máquina distingue, identifica, caracteriza, define, produz.

No íterim da perspectiva do maquinismo, a produção desejante acontece como uma sucessão de produção, registro e consumo. Em outras palavras, acoplamentos entre máquinas e seus objetos parciais; operações de cortes e extrações; e consumo dos fluxos que correm nestes acoplamentos. O processo aconteceria em três etapas: três formas de síntese, sendo cada uma a ocasião possibilitadora da próxima, ainda que transcorram todas concomitantemente e que a segmentação ordinal cumpra apenas fins didáticos. A primeira forma de síntese ligaria as máquinas desejantes – uma vez mais, não se faz uso do termo “máquina” como metáfora, mas como qualquer objeto da realidade capaz de transformá-la – e os objetos parciais e faz transitarem os fluxos, matéria prima dos registros. Cada máquina-órgão interpreta e interage com o mundo segundo o próprio fluxo de produção: os olhos com a visão, as mãos com o tato, o aparelho digestivo com a fome. A partir de então, em um segundo momento de síntese que envolve um investimento de energia desejante ou *libidinal* transmutando-se em energia volitiva de inscrição, dão-se os registros de sentido a partir das ligações estabelecidas entre os fluxos. É preciso que haja tal investimento energético para que a figura

se destaque do fundo e assumam a prevalência de existência e de sentido. É apenas na etapa ulterior do processo desejante, percorrendo as vielas do corpo-sem-órgãos em meio aos resquícios da síntese disjuntiva, que surgiria algo como um esboço de sujeito autorreconhecível, contanto que este processo resulte em alguma sorte de *awareness* reflexiva. Trata-se, portanto, de um sujeito que está sempre descentrado, na "borda" das máquinas desejantes, formado por seus resíduos, jamais fixando-se neles, mas apenas devindo. “O ser não precede a essência maquínica; o processo precede a heterogênese do ser” (GUATTARI, 1992, p.124).

O maquinismo contrapõe-se ao pensamento de que os significantes de todas as formas de discursividade remetem sempre ao mesmo significado, ou seja, que haja uma traduzibilidade universal dos significantes. As máquinas desejantes produzem sentidos e efeitos que são singulares e, paradoxalmente, indefinidamente reprodutíveis; este processo não procura a manutenção de si – eis onde difere fundamentalmente da estrutura – mas sim a constante iminência da catástrofe, da ruptura transfiguradora. Se as estruturas visam à eterna constância, as máquinas implicam emergência, finitude que abre *phylum* possibilistas criadores (GUATTARI, 1992).

3.2.2. Autopoiese e mente emergente

Quando se trata de produção de subjetividade, no entanto, a referência que se faz é a um tipo de máquina específica, mas também emergente, discriminada pela característica da *autopoiese*. Máquinas autopoieticas é como são descritos os organismos vivos pelos biólogos e filósofos chilenos Humberto Maturana e Francisco Varela (1972), entendendo como pilares básicos da vida as capacidades de reprodução e de adaptação, pilares estes que orientam também toda a produção de conhecimento biológico:

Uma máquina autopoietica é uma máquina organizada (definida como unidade) como uma rede de processos produtivos (transformação e destruição) de componentes que produzem os componentes que: (i) por meio de suas interações e transformações continuamente regeneram e efetuam a rede de processos (relações) que os produziram; e (ii) constituem-na (a máquina)

como uma unidade concreta no espaço no qual eles (os componentes) existem especificando o domínio topológico de sua realização enquanto rede. (p.78).⁶

As interações intrassistêmicas, e também as que ocorrem entre o sistema orgânico e o ambiente externo, estão sempre convergindo para um estado homeostático ideal, sem jamais atingi-lo. Na condição imanente de sua vida prática, o sistema lida com perturbações e com a criação de compensações para tais perturbações (MATURANA & VARELA, 1972, p.79). Ao mesmo tempo em que garante a continuidade de sua existência ontogenética e filogenética, a máquina autopoietica adapta-se e recria a si mesma como um ser novo: ela desenha o caminho traçado pelo ouroboros, a serpente mítica grega que devora a própria cauda em formato circular e congrega em si a autofecundação renovadora, o ciclo jamais coincidente, que devém espiral.

Tamanha foi a dimensão revolucionária da noção de autopoiese maquínica de Maturana e Varela que seu postulado extrapolou em muito as barreiras da biologia e foi ouvido nas demais áreas da produção desejante humana, da sociologia à arquitetura. Na perspectiva emergentista da filosofia da mente, Andy Clark (1998) é um dos que vai recorrer aos chilenos para subsidiar a reforma que pretende operar nas concepções obsoletas do mentalismo. Sua justificativa, diz Clark, está no conjunto de evidências que apontam a insuficiência das explicações difundidas até então, em específico a associação direta da mente com a finalidade de solucionar problemas, o que a afasta de seu correlato corporal. A partir de uma perspectiva de pensamento corporificado, ele defende, corpo e cérebro não estão mais forçosamente separados, mas entendidos como o organismo sincrônico que formam em conjunto.

Cinco aspectos do desenvolvimento infantil e, conseqüentemente, da atividade cognitiva humana, são apresentadas por

⁶ Tradução nossa. No original: “An autopoietic machine is a machine organized (defined as a unity) as a network of processes of production (transformation and destruction) of components that produces the components which: (i) through their interactions and transformations continuously regenerate and realize the network of processes (relations) that produced them; and (ii) constitute it (the machine) as a concrete unity in the space in which they (the components) exist by specifying the topological domain of its realization as such a network”.

ele: a) laços de ação (*action loops*), pela qual as respostas sensório-motoras auxiliam o processo de raciocínio lógico-abstrato, como quando resolvemos um quebra-cabeça associando as peças por similitude de cores ao mesmo tempo em que movimentamos a peça em nossas mãos até encontrar uma posição que melhor se encaixe; b) desenvolvimento sem roteiros (*development without blueprints*), que descreve a maturação psicofisiológica infantil como um processo contingente, auto-organizado e descentralizado, em substituição à suposta linearidade do desenvolvimento por etapas, deixando inconsoláveis os Piagetianos fariseus – doutores da lei que nunca leram *verdadeiramente* seu autor; c) montagem suave e soluções descentralizadas (*soft assembly and decentralized solutions*), que descreve como o desenvolvimento motor da criança se dá pela combinação de componentes independentes e altamente funcionais, determinada por características como massa, estrutura óssea e extensão dos membros da criança, e principalmente, pelos recursos ambientais que esta tem à disposição; d) mente amparada (*scaffolded mind*), o mais importante destes marcos de referência e o que subsume os demais, sinaliza nossa dependência do ambiente para a solução de problemas à maneira da Zona de Desenvolvimento Proximal de Lev Vigotsky (1930), onde a mediação de um adulto é o que permite à criança transpor a lacuna entre o que ela *tem potencial* para fazer e o que ela de fato faz; e, finalmente, e) mente como controlador (*mind as controller*) em oposição à noção clássica de mente como espelho (*mind as mirror*), uma revolução importante no olhar mais amplo sobre a própria função da mente, que até então assumia-se ser responsável pela recepção, classificação e decodificação das informações apreendidas no mundo externo, à maneira de um espelho; com o deslocamento operado pela abordagem emergentista e altamente interacional de Clark, a mente – uma vez que é composta por subsistemas descentralizados – passa a ser uma agência de controle comportamental para bem mais além da extensão do cérebro.

A descoberta destas estratégias compõe um paradigma de mente como um sistema emergente e estendido, do qual tanto o aparato neurofisiológico quanto o ambiente externo são partes intrínsecas, o que leva Clark (1998, p.53) a definir o cérebro como um *leaky organ*, órgão vazado. É neste ponto de sua explanação que o autor introduz a noção de comportamento *emergente* para designar o modo como a mente opera a solução de problemas cognitivos. Para tanto, ele se vale do curioso exemplo de uma forma de bolor que, inicialmente estruturada como uma comunidade de unidades celulares, em face da escassez de alimentos no local onde se localiza começa a unir-se e locomover-se de forma

unificada, como um ser singular, aglomerando-se no ponto de destino e reiniciando o ciclo. Neste fenômeno não há uma unidade que servisse de “célula-líder” por alguma habilidade especial que a garantisse o poder de comandar todas as outras; ou, nem tampouco há um design prévio do padrão de movimento desta forma de vida, ou uma deliberação consciente sobre a próxima direção a seguir; há, sim, uma ação coordenada de auto-organização da comunidade, ativada por processos químicos de forma contingente. O comportamento do bolor *emerge* como um resultado altamente adaptativo destes eventos contingentes, e a topografia que percebemos de uma ação unificada é de fato uma bricolagem das ações individuais – mas sincronizadas – de cada uma das células daquela comunidade de fungos.

A teoria do *Self* como apresentada por PHG (1951, p.69) afirma, sobre a fronteira de contato organismo-ambiente, que é precisamente nesta fronteira que se pode identificar o delineamento de um sujeito, em particular um sujeito de atos que aqui interessa. A tangibilidade ou liquidez deste sujeito depende da ação de uma consciência funcional: se a interação organismo-ambiente é fluida, a consciência está tênue, e o organismo está simplesmente operando. A consciência se intensifica nas situações de interações mais complexas, num processo funcional que é análogo à tese emergentista de Clark. Sob esta perspectiva, o dar-se conta do *awareness* reflexivo não é senão o retardamento de um processo de contato, ou dito de outra forma, o prolongamento de uma situação inacabada em reminiscência pregressa ou antecipação futura. Tem-se aqui um sujeito autorreconhecido (o da Personalidade) que, na neurose, fica dividido entre suas certezas de fundo passado e seus temores de fundo futuro, suas memórias e seus projetos, seus territórios e sua desterritorialização.

Em contraste, considera-se outro sujeito, aquele da presença em ato, ajustando-se criativa e espontaneamente na produção de relações simbólicas junto aos dados da realidade imediata. Seu uso do passado não é o do escape para *lá-e-então* (em oposição ao aqui-e-agora) por meio da verbalização e abstração excessivas, mas sua reinvenção autopoiética e emergente por critérios de uso atual: o passado, dizem PHG (1951, p.113), “torna-se vivo somente quando está relacionado a necessidades presentes que têm alguma possibilidade de mudança”.

Os exemplos dos seres biológicos, em particular os mais simples como o bolor ou a barata, que apresenta uma capacidade espantosa de adaptação ao ambiente em situações de fuga, oferecem uma analogia mais simples e didática de processos igualmente presentes no comportamento humano, e que em última instância deixam

transparecer as “regras de ouro” da etologia, o *modus operandi* da própria vida, no sentido de sua preservação e multiplicação. Dentre essas regras, uma das mais básicas e funcionais é a de que o organismo faça uso de toda a ajuda que puder conseguir. No caso do organismo humano, a referência é a intervenções externas da cultura, da linguagem, da cooperação e da participação nas instituições. Em todas estas situações, o raciocínio *em princípio* é o de economia de energia para o indivíduo, e os aspectos sinalizados pela abordagem emergentista apresentada por Andy Clark, tais como a cognição ativa e corporificada, o amparo de agentes externos e a descentralização do controle e do desenvolvimento surgem como necessidades – além de estratégias extremamente eficientes – para a preservação da integridade energética de um organismo que teria como alternativa se extenuar no desempenho solitário de suas atividades.

É claro, há uma ressalva que exige relativizar este “em princípio”, já que não estão aqui considerados os aspectos psíquicos do que PHG (1951) chamam de uma “fisiologia secundária”, eminentemente cultural e simbólica. Pois no instante em que o organismo devém sujeito, ele entrega à grande máquina social do Outro a integridade do seu próprio corpo e inscreve-se na bidimensionalidade do *socius*. Só neste contexto podem ser concebidos fenômenos como a sexualidade não-reprodutiva e fetichista, onde o que impera não é a economia da energia, mas seu *excesso*, o *mais-de-gozar* Lacaniano. Mesmo que ainda seja apreciada nos termos da causação emergente, esta dimensão da *psyché* humana furta-se às leis do funcionamento biológico puro: ela funda a era do sacrifício, do desejo e da repressão.

3.3. CONTATO E PRODUÇÃO DESEJANTE

3.3.1. O sujeito em contato

A transferência clínica ocupa uma função de tal destaque no método psicanalítico de clínica que Lacan (1964) dedicou-lhe parte de seu Seminário XI, classificando-a entre “os quatro conceitos fundamentais da psicanálise”. O estabelecimento de uma relação “de inconsciente para inconsciente”, aquém das representações sociais, era a condição *sine qua non* para que o consultante ou analisando pudesse dar-se conta de algo que “escapasse” espontaneamente, que para Freud era a repetição de uma cena pregressa em sua biografia, um fantasma retornando como afeto e descolado de seu conteúdo ideativo

(*Vorstellung*). Lacan acrescentou que o que se repete na clínica não é a cena, mas o objeto “a”, representante pulsional. A cisão que Perls estabelece neste ponto com a teoria Freudiana da pulsão é que os afetos habitando o campo de presença não são necessariamente referidos a uma cena passada. Os afetos vêm de outro fundo de passado que não é o biográfico, mas o fundo retido de hábitos, função Id, cujo conteúdo é construído com os dados de realidade presentes. A repetição (de hábitos) está sustentada no que há de atual, presente, e por isso a clínica troca de sentido e verte-se para a produção de uma novidade; esta seria possível pela experiência de contato.

No contato algo de incompreensível se repete na qualidade de um *estranhamento*, em uma situação presente de interação com a realidade, seguindo uma orientação de futuro sem autoria bem definida. O resultado psicodinâmico deste processo interacional é a produção de uma novidade que tenha sido produzida – à qual a psicanálise, entendendo que esta cumpriria a função fantasística de suplência de uma falta, denominaria “falo”. A noção Freudiana de pulsão, originalmente associada à repetição – sempre incompleta, fadada ao fracasso – de uma experiência original de satisfação, é ressignificada pela teoria do *Self* em favor de uma leitura de orientação temporal tendendo ao crescimento e à conservação, como é próprio dos organismos. Cabe, ademais, uma distinção importante: é o organismo que cresce, e não o *Self*. Este último é meramente funcional e instrumental, se intensifica ou se atenua conforme a necessidade predominante na fronteira ou conforme inibições e vulnerabilidades psicodinâmicas. Via de regra, o *Self* está em função do processo de abertura e fechamento de *Gestalten* no contato.

Nesse sentido, PHG (1951) apresentam um modelo de contato que pode ser segmentado didaticamente em etapas. A primeira delas, o pré-contato, diz respeito à repetição de um hábito previamente assimilado suscitado por uma demanda social em ato e provocando um efeito afetivo. No momento do contatando, a função de ato desempenha um trabalho de elencagem e alienação de possibilidades desejanças, que pode ser sucedido pela sua concretização em ato ou não, uma vez que depende de configurações materiais de realidade que são externas ao controle do sujeito, de modo que “a realização de um desejo é um futuro contingente” (MÜLLER-GRANZOTTO, 2012a). É isto, inclusive, o que torna imprescindível o trabalho de alienação de possibilidades, para que se possa, dentro da dinâmica desejança, encontrar um meio de passar ao contato final pela via da sublimação. O processo de contato chega ao clímax no contato final, caracterizado

pela destruição da *Gestalt*, isto é, o dismantelamento da unidade presuntiva inatural em proveito de uma nova configuração material da realidade, e pelo relaxamento das funções de *Self*. O contato final é a meta do processo de contato, quando o *Self* está devotado por inteiro à apreensão e assimilação da figura. Pode-se dizer, em concordância com PHG (1951) que, nesse momento, o *Self* é o interesse presente, isto é, o sujeito experimenta a presunção de unidade que alçou pelo ato desejante ou temporalmente pretendido. Só se chega a esta etapa derradeira de contato final se as etapas anteriores foram realizadas, isto é, se o *Self* se afetou pelo excitamento que emergiu na fronteira como situação inacabada, se orientou no sentido da identificação e alienação das possibilidades, agiu na realidade para moldar e refazer a figura até sua completude e, nesse ínterim, adotou uma postura de equilíbrio entre passividade e atividade.

Em nome da preservação da dinâmica adaptativa do *Self*, a destruição da *Gestalt* que foi presumida pela função de ato é tão importante quanto sua formação. A agressividade é motriz do crescimento do organismo e da transformação do ambiente pelo mesmo – eis o que defendem PHG (1951), com a ressalva de diferenciar o ato destrutivo do aniquilatório. Aniquilar seria suprimir a existência do objeto e findar seu efeito aversivo. As reações animais de fuga e camuflagem, a retração do contato e da *awareness* – a neurose é um claro exemplo – têm como objetivo aniquilar o conflito e a ameaça, ainda que nem sempre logrem sucesso. A aniquilação traz como satisfação parcial a cessação momentânea do elemento aversivo, mas não a plenitude da assimilação afirmativa que acontece na etapa derradeira de um processo de contato pleno. O excitamento – o deleite, o êxtase, a predileção, mas também a raiva, o desconcertamento, o desequilíbrio, a indignação – provocado pela vivência atual é a etapa inicial de um processo de contato que deverá ser sucedido pela formação de uma figura definida, pela produção de uma novidade e pela assimilação desta por um organismo em crescimento. Em suma: a agressão e o conflito têm a função de abrir espaço para o surgimento de um novo.

Como antônimo de “construir”, destruir é desestruturar uma construção: seus fragmentos ganham potencial de, uma vez assimilados, possibilitar a produção de uma nova configuração material. A alimentação sacia a fome e gratifica o paladar: sem a destruição – apreciação crítica e seletiva – este processo se converte em uma introjeção, ao qual o corpo reage vomitando ou identificando-se parcialmente com o objeto introjetado. O filho de uma família militar

rígida que, apropriando-se na adolescência dos primeiros sinais de independência adota uma identidade *punk* como forma de choque e rejeição à opressão normatizante ao qual fora submetido é um exemplo da súbita rejeição aos introjetos. No caso oposto, em que a destruição oportuniza mudança e crescimento, após uma briga inflamada e franca, um casal expõe suas insatisfações mútuas, que já vinham se arrastando há algum tempo, e a partir disso pode procurar um terreno comum e alcançar uma solução, seja ela a reconciliação ou o término amadurecido.

Numa situação de contato ideal em que as etapas anteriores tenham resultado em uma ação de ajustamento criativo na realidade, a destruição da figura presumida oportuniza o estágio do pós-contato, caracterizado pela identificação reflexiva à nova configuração resultante, um “dar-se conta” que leva à inserção da experiência vivida na trama de sentidos socialmente compartilhados. De modo geral, a figura pela qual o *Self* anseia, que se assoma perante ele como situação inacabada, opera conforme o *modus operandi* mereológico de uma totalidade gestáltica: “a figura total é o fundo para as partes, mas é mais do que um fundo para estas: é ao mesmo tempo a figura das partes, e estas são fundo” (PHG, 1951, p.221). É essencialmente na passagem do contato final para o pós-contato que o sujeito dá conta de contemplar a figura maior, o “*bigger picture*” que a expressão anglófona bem traduz.

3.3.2. Ambiguidade e surpresa do Self em contato

Todo o processo de contato acontece simultaneamente, o que traz ambiguidade ao sistema *Self*. O próprio fluxo de contato é ambíguo, na medida em que compreende processos simultâneos de abertura e fechamento de *Gestalten*, ou processos de crescimento e conservação, ambos na fronteira. Concomitantes – mas não coincidentes – também são os aspectos de diferença e de repetição (DELEUZE, 1968) em uma mesma situação de contato. Há sempre, em qualquer ajustamento, algo do delírio, do sonho, da paixão, um discreto umbigo de caos que abre a porta para uma criação. Há sempre algo de criativo em qualquer ajustamento, e também sempre algo de conhecido. Este apontamento abre um fortuito debate sobre a dinâmica temporal do desejo, que permite a retomada das questões levantadas no início deste capítulo.

Uma diferença aparente entre a psicanálise Lacaniana e a proposta gestáltica de concentração na atualidade é que a noção crucial de objeto “a” que Lacan estabelece remete a um movimento de *Wiederholung*, repetição, que nada tem a ver com o atual. Uma relação psicanalítica, na ocasião em que se consolida como uma relação de transferência de inaturalidades – sentimentos velados cujo acesso é obstruído e embaraçado pelo *Wiederholung* de modo que só poderiam vir à tona barrados, como pulsão – se opõe, em princípio à proposta de uma relação pautada pelo contato. No entanto, quando se entende que o contato se dá num campo de presença cuja dinâmica temporal projeta o sujeito para a dimensão inatural do horizonte de futuro, há de se reconhecer uma interlocução pelo fato que a coisa com a qual o sujeito entra em contato não é outra senão uma *presunção* de realidade, ou em outras palavras, um olhar com uma demanda (proveniente do Outro) que convoca à prospecção para a virtualidade.

É, de certa forma, pela via do olhar do Outro que se deseja. O olhar permite ao sujeito a ilusão do *ver-se vendo-se*, a consciência reflexiva que passa pela presença do Outro (LACAN, 1964). Pela psicanálise, a consciência seria o lugar da ilusão, do desconhecimento e da idealização simbólico-imaginária. Haveria, contudo, uma rachadura na consciência do sujeito cindido pela angústia de castração, e que manifestar-se-ia como “olhar” entre outros tantos nomes. Mais que o escape da consciência, o olhar é seu oposto: o lugar do esvanecimento, da perda de fronteira, que serve de objeto do desejo, mas que é inapreensível. Gestalticamente, é uma figura malformada, mas que demanda grande investimento energético. Quem se sente observado e surpreendido, diz Lacan, não é o sujeito nadificante da objetividade como Sartre o propunha, mas o sujeito do desejo.

3.3.3. Orientação temporal futura do desejo

O modelo de Husserl (1905) para descrever o fluxo da consciência interna do tempo, ou temporalidade kairótica, aponta para um primado do presente nos meandros do qual está subjacente uma eternidade temporal. Tudo é presente neste modelo: presente retido em hábito, presente de ato, presente antecipado como virtualidade. O que a atividade intencional da consciência produz é *re-presentação*, “como se o tempo, na sua diacronia, retornasse a uma eternidade falha, à ‘imagem móvel da eternidade imóvel’ ou do Uno consumado” (LÉVINAS, 1991, p.166). De todo modo, ao menos para efeitos de apropriação da noção

temporal Husserliana pela teoria do *Self*, assume-se que a função de ato tenha tanto um aspecto presente quanto um aspecto futuro e que ambos sejam imprescindíveis para a dinâmica contatante do sistema *Self*.

O componente presente do processo de contato é a motricidade dos atos; a musculatura, o olhar, a fala, enfim, o corpo é o que o organismo é capaz de emprestar à investida desejante, assim atualizando-a, isto é, trazendo-a ao ato. Este não é apenas o marco inicial do processo de individuação do sujeito, como rigorosamente a única instância individual do *Self*, uma vez assumida a associação Aristotélica do sujeito com seu corpo físico. Contudo, o ato na teoria de PHG (1951) não corresponde diretamente ao corpo nem ao ego psicofísico: ele não é atribuído a alguma “coisa pensante” substanciada. O que a função de ato faz é *presumir* a autoria do comportamento à *Gestalt* de uma experiência subjetiva unitária. Afinal, a doação dos corpos em ato não é senão a própria inscrição dos sujeitos na cadeia Simbólica protensiva: o que orienta o desejo é o componente futuro do contato. A temporalidade no fluxo das vivências de contato está presente como presunção de uma unidade sempre por se fazer, em devir.

Tomando de empréstimo a terminologia de Merleau-Ponty (1968), no mesmo poro aberto na consistência ôntica do tempo presente pela invisibilidade dos rastros passados, se dá a abertura das virtualidades. Para dar conta de atender à demanda desejante que encontram, os dados de realidade do “agora” se alçam à realidade vislumbrada no porvir, e passam a valer como “representantes de uma representação futura”: caem na cadeia significativa do desejo e compõem nossa significação histórica. Em cada ato, a individualidade de uma ocorrência linguístico-corporal se destaca do fundo de generalidades da realidade. Nesse sentido, cada ato implica a construção de um novo sujeito, e sua re-criação, que por sua vez disponibiliza-se para o ato seguinte. Eis o processo que Deleuze e Guattari chamam de sínteses maquínicas, de inscrição, registro e consumo que têm o indivíduo como *byproduct* residual. Já na teoria Lacaniana se entende que o cerne do desejo reside na cadeia significativa em infindável dinâmica metonímica, onde S2 remeteria a S3 e assim por diante sem jamais encerrar a narrativa do significante materno (S1) original. O que caracteriza um significante, pela descrição de Lacan no Seminário XVI (1968, p.177) não é algo que diga dele em si, mas a diferença: “o fato de todos os outros serem diferentes dele”. Por exclusão define-se o Outro como todo o “diferente” que se opõe semanticamente ao significante.

Se uma “coisa” pode ser definida como aquilo que permanece estável e conserva sua identidade por um prolongado período de tempo,

no Seminário XI esta definição serve para que Lacan (1964, p.35) possa descrever o desejo por contraste: não se trata de uma “coisa”, mas antes, de uma função, sempre a “veicular para um futuro, sempre curto e limitado, o que ele sustenta de uma imagem do passado”. O termo “limitado” é de particular relevância para diferenciar o desejo psicanalítico do princípio-de-prazer da homeostase, uma vez que a presença do sintoma esteja diretamente atrelada ao desejo. O sintoma tem uma face de signo e uma de significante. Como signo, ele tem um valor de sentido da ordem do Imaginário: é uma dor, uma angústia, uma confusão, etc. Como significante, ele não tem sentido em si senão pelo fato de remeter simbolicamente a outra coisa. O valor significante do fenômeno é aquele que remete ao Outro da cadeia, embora tenha em última instância *outrem* como horizonte.

3.3.4. Produção de realidade (ou de fantasia) como meta do contato

Do ponto de vista das respostas motoras e da *awareness* deliberada, a função de ato é correlata à própria definição Aristotélica de indivíduo circunscrito em seu corpo. A cadeia significante com a qual é tecida a trama fantasística do *socius*, entretanto, é suprapessoal. Os significantes saltam irrestritamente de um sujeito para outro; a própria noção Freudiana de Inconsciente tópico foi ressignificada em favor de uma concepção relacional que o trabalho de interpretação psicanalítica evidenciaria, por exemplo. Como esclarece Nasio (1992), após a reforma sintática que Lacan teria operado na psicanálise, mais valeria falar em inconsciente *da análise* que de um sujeito específico. Na ótica de uma noção de inconsciente como linguagem, este se movimentaria ao modo do deslocamento metonímico e sua dinâmica produziria as metáforas significantes. Como o significante não representa um sujeito, mas outro significante, o trabalho interpretativo dentro da psicanálise consistiria em substituir um significante por outro, dar outro corpo à *pulsão*, garantir sua mobilidade metonímica e fazer com que o gozo vibre em outros objetos “a”.

Destarte, a interpretação analítica consiste em uma estratégia de intervenção clínica que promove – de forma catalisada e orientada pela presença qualificada do analista – um simulacro do que ocorre na vida cotidiana do consultante, isto é, a produção de conteúdos fantasísticos – metáforas – em deslocamento metonímico. Até que ponto esta dinâmica é proativa, orientada por uma volição criadora-registradora-

consumidora, ou retroativa, orientada pela suplência impossível a uma falta inerente a um sujeito (considerado “barrado”, “\$”), está em discussão. O ponto de convergência reside no resultado da ação desejante, que é a emergência da presunção de uma totalidade de sentido que dê conta de controlar “*Isso*” que é inexoravelmente incontrolável. Posto que se trata de uma intenção jamais realizável por completo, o que o desejo produz não é outra coisa senão uma fantasia. O desejo visa o conhecer, no sentido da ambição humana de apropriação da alteridade pelo “Mesmo”, como defende Lévinas (1991, p. 167): o “Mesmo” é o território existencial conhecido que o sujeito ocupa e pelo qual circula, como um esboço insipiente de conquistador, com o desejo servindo aos propósitos de “identificação da ipseidade livre do homem ocidental nos limites dos seus poderes”.

A figura visada pela função de ato é, em sua complexa polivalência, indicativa do quão engenhosa é a capacidade do organismo humano de adaptar-se, quer às vicissitudes do mundo natural, quer às complicações que ele mesmo criou no decorrer do processo civilizatório. Simultaneamente, um ato cumpre uma função-tríade de a) satisfação de necessidade autorregulatória do organismo; b) atenção a uma demanda por reconhecimento do Outro; e c) busca pelo âmago indescritível do objeto “a” no desejo, precisamente porque enquanto o sujeito o busca, ele não o tem. Acima de tudo, como essa busca não cessa, mas tende ao infinito, desejar é defender-se da tendência insuportável à satisfação última e extrema da pulsão. Coisa impensável, impossível, é o gozo do Outro, a posse da mãe completa e não apenas do seu objeto parcial na figura do seio alucinado (NASIO, 1992).

Como aponta Žižek (1991, p.10),

equivocadamente tomamos por adiamento da “coisa em si” o que já é a “coisa em si”, tomamos pela procura e indecisão próprias ao desejo o que é, de fato, a realização do desejo. Isto quer dizer, a realização do desejo não consiste em sua “satisfação plena”, ela coincide antes com a reprodução do desejo como tal, com seu movimento circular.⁷

⁷ Tradução nossa. Do original: “We mistake for postponement of the ‘thing itself’ what is already the ‘thing itself’, we mistake for the searching and indecision proper to desire what is, in fact, the realization of desire. That is to say, the realization of desire does not consist in its being ‘fulfilled’, ‘fully

É apenas pela via da fantasia que o gozo pode ser minimamente vislumbrado; uma totalidade de sentido que esteja corporificada em uma narrativa com cenas, personagens, afetos e ações correspondentes; sobretudo, por mais detalhes que possam haver, há sempre alguma sorte de “buraco” na hermenêutica da fantasia, algo de uma natureza enigmática por onde *Isso* escapa à apreensão.

3.4. VIVENDO “LÁ-E-ENTÃO”: ABSTRAÇÃO, FALA, FANTASIA E EVITAÇÃO NEURÓTICA

3.4.1. Fala “falada” e fala “falante”

Quando a produção fantasística de sentidos é extensivamente repetida e reproduzida por uma comunidade de semelhantes, tem-se o cenário descrito por DGAE (1972) como o *socius* tecido pelas tramas do desejo. Os autores descrevem o estrato cultural em sua gênese radical: é lá que o desejo se encontra. No entanto, por meio da fala – um modo de protensão ao horizonte de desejo que é peculiar por ser passível de fixação intelectual – a produção de realidade converte-se em realidade produzida. O estágio mais duradouro do *socius* é aquele em que a criação de significações, a fala “falante”, viva, converte-se no patrimônio linguajeiro herdado pelo sujeito, como um registro precioso de fala “falada”. Dito de outro modo, o propósito principal do arcabouço de significações estabelecidas da linguagem é, claramente, o compartilhamento de sentidos que torna possível a construção coletiva de cultura, de racionalidade e de critérios de verdade. Ainda que todo ato faça referência a um horizonte de virtualidade a ser preenchido, “a fala é o único comportamento em que os horizontes temporais já comparecem eles próprios como totalidades ou significações (...) já investidas de coerência interna” (MÜLLER-GRANZOTTO, 2012a, p.88-89).

Além disso, a fala “falada” completa um círculo de mútua afetação, posto que serve de fundamento referencial para a produção de novidade linguajeira: é a partir dela que o sujeito cria, transformando e

satisfied’, it coincides rather with the reproduction of desire as such, with its circular movement.”

ressignificando-a plasticamente. Isso porque, embora já haja vínculos semânticos estabelecidos previamente, estes estão longe de esgotarem as possibilidades de articulação: há sempre espaço para a produção de novas formas linguísticas, e a fala é sempre uma experiência. A função expressiva do discurso é constantemente transcendida por uma função *outra*, como argumenta Lacan no Seminário XVI (1968-1969) quando afirma ser impossível o discurso no termo clássico da linguística, onde a expressão ocorre com a totalidade da transmissão das ideias. Todo discurso é vazado e “infechável”, e nesse sentido não é capaz de cumprir perfeitamente sua função expressiva – sempre algo há de se perder ou se transmutar.

No intuito de “tapar” o furo manifesto no Outro discursivo (“A”), isto é, de apaziguar a angústia trazida pela evidência da falta, é que se produz um objeto “a” ou falo. Esta segunda, entretanto, como nova totalidade de sentido que é, cumpre sua função de maneira falha, pois novamente algo lhe escapa, e assim se dá o estabelecimento da cadeia significante, em dinâmica metonímica. De algum modo bizarro, pontos comuns como a produção de novidade e a impossibilidade da homeostase – ou satisfação absoluta do desejo – fazem com que este processo descrito pela psicanálise se assemelhe à dinâmica de crescimento e adaptação dos seres vivos. De modo geral, no entanto, trata-se aqui de uma (psico)dinâmica que só faz afastar o animal humano dos demais organismos. Mamíferos de intelecto mais desenvolvido raciocinam, solucionam problemas lógicos, antecipam cenários, desenvolvem estratégias de ação, sonham, criam expectativas, comunicam-se, estabelecem vínculos de afeto e hostilidade... mas dificilmente se pode dizer que desejam como o humano deseja.

Afinal, a linguística é um investimento de saber próprio da humanidade, que rompe a espontaneidade da fala e funda a divisão entre significante e significado. Neste ínterim, o significante representa um sujeito a outro significante, na definição Lacaniana (1968-1969). Isto é: o sujeito é o que um significante representa para outro (ou Outro). A subjetivação está atrelada à significação do Outro, que ocupa o lugar da verdade. No Seminário XX (1972-1973, p.24), Lacan se aproxima da leitura Deleuziana ao dizer que não há nada de realidade (e não Real) antes da escrita, ou seja, da inscrição Simbólica no Real: “Homens, mulheres e crianças não são mais que significantes”.

Em seu particular aspecto de autorreconhecimento, a função Personalidade está em função da dinâmica do desejo. A fala “falada”, o pensamento, ainda precisa de um corpo falante que se concretize no agora, atualizando-se criativamente pela emergência dos excitamentos e

dos desejos, tornando-se novamente fala “falante”. O caminho inverso também acontece, e as interações político-desejantes entre falas “falantes” transformam e dinamizam a Personalidade. Há plenitude de contato na fala “falante”: há distinção clara entre um Eu emissor, um Tu receptor e um Isso como assunto tratado, que esteja relacionado a uma necessidade comunicativa que o ato de fala intenciona satisfazer (PHG, 1951, p.130). Um contato estabelecido entre organismo e ambiente por meio da fala pode ser classificado a partir de três aspectos, cada qual análogo a uma função do *Self*: o mais evidente seria um aspecto de *personalidade*, presente nos conteúdos de objetos impessoais dos quais se fala; um aspecto de *desejo*, na atitude retórica e na intenção comunicativa de produzir um efeito no outro; e ainda um aspecto de *excitamento*, presente no tom de voz, respiração, ritmo e demais nuances fisiológicas que deixam transparecer as emoções dos indivíduos envolvidos.

Na situação de contato pleno, a fala combina plasticamente todos estes aspectos em ato: o poeta faz uso criativo e inventivo da fala, sem apego aos significantes, mas destruindo e combinando os signos em proveito da expressão. Nos casos frequentes em que o contato é interrompido por uma vulnerabilidade da função de ato, ao contrário, a verbalização não consiste num investimento energético de satisfação de necessidade, mas numa tentativa de “dissipar a energia no ato de falar, suprimindo a necessidade orgânica e repetindo uma cena subvocal inacabada, em vez de concentrar-se nela” (PHG, 1951, p.131).

3.4.2. O mais-gozar e os quatro discursos Lacanianos

Uma parte considerável da teoria Lacaniana sobre o desejo consiste numa apreciação à maneira da linguística de trâmites que, em Freud, tratavam de economia libidinal. O aspecto econômico subsiste, todavia, em torno da noção Lacaniana de *plus-de-jouir*, ou mais-de-gozar. Esta não é senão uma alomorfia da “mais-valia” original de Karl Marx, em sua análise de como o trabalho se converte em item de mercado e dá origem à “mais-valia” da força-de-trabalho engendrada na lógica do lucro. No caso do mais-de-gozar, a renúncia ao gozo, que já era conhecida, passa a ser articulada por um discurso que a sistematize e denuncie nela a função de gozo excedente. Isto é, do modo como Lacan descreve no Seminário XVI (1968-1969), é por meio da articulação de uma fantasia na qual o sujeito ocupe o lugar de objeto “a” que a renúncia ao gozo se estabelece e, sempre de maneira vazada, se resolve.

A dinâmica do *plus-de-jouir* é a motriz desta fantasia e o combustível do trabalho desejante.

Um discurso cria sentidos, objetos do conhecimento. As leis da natureza independem da investigação racional humana, mas é esta que, ao dizer algo sobre elas, cria o discurso da física, por exemplo. Os discursos não têm efeito algum sobre boa parte dos fenômenos físico-químicos do mundo natural, mas consistem no acréscimo da lógica à materialidade. Quando Lacan trata da dinâmica inconsciente à maneira da linguística, contudo, não é desta linguagem teórica que ele fala, mas do que no Seminário XX (1972-1973) chama de *alíngua*, língua materna gozosa. Esta sequer seria objeto da linguística, mas da *linguisteria*.

Da *alíngua* derivariam os quatro modos de relação desejante com os quais Lacan opera, a partir da relação dialética do Senhor e do Escravo de Hegel, mas revisitados como quatro discursos. Conforme aponta Jorge (1988, p.158), “(...) todo e qualquer discurso apresenta uma *verdade* que o move, sua mola propulsora, sobre a qual está assentado um *agente*, o qual se dirige a um *outro*, produtor, a fim de obter deste uma *produção*”. Assim, tem-se a fórmula geral:

$$\frac{\textit{agente}}{\textit{verdade}} \rightarrow \frac{\textit{outro}}{\textit{produção}}$$

Para cada discurso, nesta fórmula alternam-se os papéis do “significante-mestre” (S1); do “saber” (S2); do sujeito (\$), já considerado como faltante ou “sujeito barrado”; e do “mais-de-gozar” (“a”).

O discurso do Mestre tem como agente um sujeito que sabe, ocupando o lugar do significante-mestre castrador. Ele se assenta sobre o sujeito, e faz uso instrumental dos saberes para lograr a obtenção – fundação da realidade – do objeto “a” que sinalize a renúncia ao gozo. Sua fórmula é:

$$\frac{S1}{\$} \rightarrow \frac{S2}{a}$$

Em complementaridade quase opositiva está o discurso da histórica, que tem por agente um sintoma, significante da castração. O lugar do Outro é ocupado por um mestre a quem ela outorga a autoridade e a demanda por sua cura. O que a histórica pede como explicação ou produção é um saber, um significante que dê conta de

explicar sua falta. Assim, representa-se o discurso da histórica pela fórmula:

$$\frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S1}{S2}$$

O discurso universitário, por sua vez, é agenciado por um saber sustentado pelo falo (S1). Parece, portanto, ser sem furo. O sujeito deste discurso objetiva o Outro em “a” de modo a produzir um sujeito dissociado de seus significantes primordiais, que coincidem com o próprio falo. Diferente do mestre produtor de um saber, aqui o Outro não tem biografia ou saberes próprios, e cabe a ele reproduzir o saber que lhe é transmitido, como mero porta-voz. Assim se estabelece a fórmula que o representa:

$$\frac{S2}{S1} \rightarrow \frac{a}{\$}$$

Por fim há o discurso do analista. Se o discurso do mestre estabelece com o da histórica uma relação de complementaridade, o do analista é seu avesso completo. É disto que Lacan fala no Seminário XVII (1969-1970): o “avesso da psicanálise” que dá título ao Seminário é o próprio discurso do mestre. Afinal, o analista assume no contexto clínico o papel de objeto-causa do desejo (“a”), o sujeito suposto saber que de fato nada sabe. Enquanto isso, no lugar do Outro está um sujeito de fato, e seu sintoma. O que este discurso é capaz de produzir é um significante que sirva para que o sujeito resolva sua relação com a inexpugnável verdade. O discurso do analista e, de certa maneira, o próprio método psicanalítico como Lacan o compreende, estão traduzidos na fórmula a seguir:

$$\frac{a}{S2} \rightarrow \frac{\$}{S1}$$

A rigor, todavia, o analista empreenderia alternadamente os quatro discursos: o do *mestre* quando está produzindo ou monitorando a produção de significações; o da *histórica* que seduz; o do *universitário* que explica e ensina os saberes produzidos; e o do *analista* que se abre para o encontro com o novo (NASIO, 1992).

3.4.3. Do “aqui-e-agora” ao “lá-e-então”

A língua do gozo se expressa pela via da construção de fantasias de sentido que têm o potencial para considerável riqueza de detalhes e vivacidade. Aquilo que não se pode satisfazer na vida concreta é alucinada com detalhamento muito maior, como a imagem de um alimento que está muito mais apetitosa e visualmente aprazível pouco antes da hora do almoço, ou as fantasias sexuais que estão mais vivas antes da realização do ato. A despeito destas analogias, porém, a construção das mais intrincadas fantasias não se dá em torno de necessidades organísmicas, mas d’*Isso* que é justamente o que escapa ao natural. É por esta razão que se diz do humano que é o único animal desejan­te – há, nos meandros do desejo humano, algo de *metaorganísmico*, um “a-mais” (*plus-de...*) de abstração suscitado pela fala. Merleau-Ponty (1964) descreve como o corpo tangível é gradativamente substituído por um corpo semântico (ou signifi­cante) que, embora ainda precise do corpo tangível para se manifestar, subsiste como idealidade pura.

A evolução do *Homo sapiens* levou seu corpo a assumir uma postura ereta que facilitou várias de suas interações com o ambiente; as consequências disso, todavia, podem ser relacionadas a sintomas neuróticos: a perda da percepção próxima pelo olfato e paladar; a atrofia de maxilares e focinhos até tornarem-se boca e nariz humanos, que são órgãos menos vigorosos; a tendência à rigidez das costas e pescoço; o afastamento posicional da cabeça em relação ao tronco e ao chão; o aprimoramento de capacidade visual sofisticada e identificação mais precisa de objetos no campo de visão; a ainda, associada à alomorfia anterior, uma perda de proximidade visual com o ambiente, no aqui-e-agora.

Sobretudo, os passos dados pela evolução da humanidade têm por horizonte a outorga dos corpos à macroestrutura do *socius*. Nosso corpo torna-se objetificado, tornado propriedade pública da onipresente máquina social antiprodutiva. Foi precisamente esta a ideia original de um alarmado Antonin Artaud (1948) para o “corpo sem órgãos”: primeiro, alertar para o risco de concessão da plenitude organísmica de cada um aos ditames da *vox magis*, a voz majoritária do Outro; segundo, dar ao corpo a possibilidade de desobjetificar-se e tornar a criar. Afinal, um corpo transformado em sistema *organizado* – isto é, segmentado em órgãos – propicia o estabelecimento de relações habituais e instrumentais com o *Self*. Desenha-se aqui o quadro da emergência dos hábitos, das formas cristalizadas e da relação Eu-Isso

de Buber. Contudo, a relação Eu-Tu é primeira. Os organismos já interagem antes da instauração do despotismo do significante, de maneira não-instrumental e pré-verbal. Os corpos tocavam-se pelo compartilhamento, pela segurança, pelo sexo, pela lactação, pelo cuidado com os filhotes, pela agressão, pela imitação. Faziam contato e destarte compunham o *Self* como sistema interacional, verdadeiramente, já que “nenhum animal é completo dentro de sua própria pele” (PHG, 1951, p.121). O advento da abstração linguajeira, das interações verbais, estende imensamente o alcance temporal do organismo, devolve-o ao passado e projeta-o no futuro, mas muitas vezes acaba por obnubilar sua existência no presente.

Na fala, fazemos uso de abstrações verbais cada vez mais sofisticadas que são acompanhadas da rigidez da awareness de algumas construções mais rudimentares. À medida que aprendemos, tornamo-nos capazes de construções mais articuladas, fazemos uso de metáforas, retóricas, associações, falamos uma língua que existe em última instância num vácuo: uma língua mental, que guarda mero resquício de contato com o concreto da realidade.

O homem cresce aculturado em meio a símbolos desde que passou a conviver em sociedade. As gerações dos dois últimos séculos, que habitam um mundo maciçamente conectado pela revolução midiática e tecnológica, vivem em meio a sobreposições de virtualidades, signos que remetem a coisas que também são signos, capacidade de acessar e produzir registros, recursos que afastam ainda mais o homem de sua existência em ato. Como consequência, a própria ação humana se vincula a abstrações: não se age mais para garantir a própria sobrevivência imediata, mas para obtenção de virtualidades como prestígio, poder econômico, construção de conhecimento ou paz pública. Age-se muitas vezes em nome de uma dívida com o *socius* que nada tem a ver com satisfação pessoal, mas é da ordem do desejo de grupo.

Os ideais virtuais são frequentemente inalcançáveis, necessidades que não podem ser satisfeitas, muito embora possam ser nutridas – e o são, sem cessar. Situações inacabadas e “inacabáveis” como estas são o motor da neurose – e também, aliás, da alienação do trabalho. Ao primar pela segurança, pela previsibilidade e pela esterilidade, a trama antiprodutiva do *socius* obriga a *psyché* a simbolizar, estrutura e funcionalmente. Nesse sentido, os atos são representações de outra coisa, e objetivam a satisfação de virtualidades com as quais não estabelecem correspondência direta.

Ao contrário da produção linguajeira criativa, a verbalização neurótica não consiste num investimento energético de satisfação de necessidade do “aqui-e- agora”, mas numa tentativa de “dissipar a energia no ato de falar, suprimindo a necessidade orgânica e repetindo uma cena subvocal inacabada, em vez de concentrar-se nela” (PHG, 1951, p.131). À medida que escapa à atualidade em direção a uma configuração material virtual localizada anacronicamente em outro espaço e tempo, “lá-e-então”, a abstração verbal cumpre o propósito de aniquilar o efeito da necessidade atual. Não por acaso, o conteúdo de uma verbalização é deliberadamente chato, seguro, insipiente: não tem ousadia e não causa um impacto real – ao menos não exatamente pelo conteúdo em si, ainda que talvez haja um impacto manipulativo implícito, pelo atravessamento de *outra coisa* não-dita. Enfim, ainda que na verbalização neurótica se reconheça a necessidade de ater-se aos dados superficiais de realidade (talvez por medo de soar ridículo ou ofensivo), o conteúdo da mensagem verbalizada não é a preocupação real do falante. Antes, trata-se de manter sub-reptício o movimento do mais-gozar, sempre presente como pendência a cumprir, mas sempre calado.

3.4.4. A autoconquista do Self

A verborragia da abstração cumpre, então, um papel repressivo e mantenedor do *status quo* que emula o macrofenômeno que Deleuze identificou como a antiprodução do *socius*. A compreensão do que venha a ser precisamente a repressão foi um dos pontos nevrálgicos em que a teoria gestáltica (no texto original de PHG) mais contundentemente divergiu da psicanálise (no texto original de Freud). À diferença do que Freud acreditava, para PHG (1951) o desejo não poderia ser reprimido, mas apenas conteúdos inicialmente associados àquele hábito. A forma, no entanto, permaneceria.

Os Gestalt-terapeutas seguem afirmando que Freud teria apenas parcialmente superado o problema da dicotomia corpo-mente, visto que a substituiu uma tríade: corpo, CS e ICS, sendo este último impassível de observação direta. Havia ainda um campo mental intermediário, das memórias e conteúdos de possível emergência, “pré-CS”. De maneira a viabilizar o diálogo com a psiquiatria, Freud teria precisado criar ainda um conceito de “submissão somática” no qual o organismo físico possuía uma predisposição a relegar conteúdos à dimensão inconsciente. Ou seja, Perls, Hefferline e Goodman identificavam na teoria Freudiana cinco

instâncias ao invés de duas: a) instância Mental-consciente, com intenções acessíveis à introspecção; b) instância Mental-pré-consciente, de intenções não consideradas em princípio, mas que poderiam sê-lo se necessário; c) instância Mental-inconsciente, de intenções impassíveis de introspecção; além dos aspectos d) Submisso-somático e e) Somático, ambos não-intencionais.

Ora, não haveria necessidade de definir a instância inconsciente como “mental”, ou tampouco “somática”, uma vez que tratar-se-ia de uma totalidade significativa ou totalidades de consciência. Não poderia haver um processo no qual os conteúdos rejeitados pelo ego fossem “atraídos” para uma instância outra: PHG não “realocam” os conteúdos reprimidos em instância alguma, mas tornam responsáveis pela repressão as funções organísmicas de memória (e esquecimento), supressão deliberada e atividade espontânea de elencagem de prioridades em alternância figura-fundo.

O que ocorre é que, na neurose, a elencagem de prioridades está deturpada justamente por uma vulnerabilidade na função de ato. O desenvolvimento de uma fisiologia secundária converte o organismo em corpo segmentado em órgãos pela ação significativa. Os mecanismos de ocultamento e alucinação – ou melhor, produção fantasiosa, criação de ideais – acontecem respondendo não a uma demanda atual, mas a uma inaturalidade: o organismo simbolizado, abstraído, é levado ao estabelecimento de um compromisso com o inatural. Todo este processo resulta em um estado de atenção e tensão intensos e contínuos, cujo resultado “é ‘alienígena’, irrelevante para qualquer *awareness* sentida de si próprio, em virtude da inibição da propriocepção (PHG, 1951, p.74). O ego fica cindido e o corpo não faz mais parte do *Self*.

Todavia, a neurose é também uma maneira de autorregulação – ou, melhor dizendo, um modo de ajustamento no mundo, e que à sua própria maneira (rígida e evitativa) é, sim, funcional: os dispositivos neuróticos desempenham de maneira geralmente eficaz a tarefa de subjugar a atividade desejante por meio da própria cisão egóica do sujeito em sua empreitada de autoconquista. O *Self* domado pela autoconquista está travando uma luta segura, contra si mesmo. Muitas vezes, além disso, é uma luta já ganha há tempos, mas que não finda, pois a necessidade continua existente e inacabada, no circuito fechado de um território existencial exageradamente demarcado. Não obstante, ela exige um dispêndio constante de uma energia que outrora poderia ser usada para buscar no ambiente as soluções novas. “Onde o *Self* tem força da qual se alimentar é onde justamente não há nenhuma sensação de segurança” (PHG, 1951, p.219). Ao mesmo tempo em que não se

define totalmente, a figura malformada da neurose também não se desmantela por completo, mas perdura sub-reptícia, um incômodo lânguido e latente que acompanha o sujeito onde quer que ele vá, e faz de seu lançar-se-no-mundo um movimento esquivo de desconfiança sem alvo. Eis a existência que Heidegger (1927) denominaria inautêntica. A vulnerabilidade da função de ato está aqui, nas figuras que persistem em sua existência fantasmática como situações inacabadas às quais o ato precisa sempre dedicar parte de sua atenção. Ele está vulnerável pela cisão que o dividiu entre *fazer com que alguma coisa aconteça* e *impedir que alguma outra coisa aconteça*. Com frequência, aliás, a função de ato visa dar conta de ambos ao mesmo tempo: uma pessoa que exige furiosamente que seu cônjuge o escute numa discussão, e que com o mesmo grito tenta chamar a atenção escassa da mãe ausente de sua infância, é um destes exemplos de ato com dois interesses. De resto, a fisiologia secundária oriunda da autoconquista é um estado de tensão corporal constante no qual fica “evidente a tentativa agressiva de aniquilar a fisiologia mais básica” (PHG, 1951, p.234).

Na medida em que desejar é arriscar-se, a interrupção do fluxo de contato é também uma regulação moderante do desejo. Dizem os Gestalt-terapeutas: “a maioria das pessoas parece persuadir-se, ou permitir que a persuadam, dessensibilizando-se e inibindo suas lindas faculdades humanas, de que sua situação atual é tolerável, ou mesmo bastante razoável” (PHG, 1951, p.63), aceitando para nós mesmos um padrão de felicidade demasiado baixo; no fim de contas, “[...] temos vergonha da nossa humanidade”. Mesmo assim, a ilusão que construímos mal serve para nos dar consolo, é um marasmo desapaixonado que só faz calar a angústia de nossa existência. Visto que a supressão da plenitude do desejo é uma concessão frequentemente exigida pela força antiprodutiva do *socius*, é inegável que a neurose caracteriza um conflito de ordem política, a saber, de jogos de poder entre sujeito e Outro.

3.5. DIMENSÃO POLÍTICA E CONFLITOS DO DESEJO

3.5.1. Desejo como interrogação ao Outro

Uma necessidade do organismo poderia ser vocalizada por uma pergunta tão objetiva quanto “o que quero?”. Embora consideravelmente simples, este inquérito ainda exige do sujeito um certo grau de *awareness* sobre sua propriocepção orgânica – não são raros os

casos de indivíduos que absolutamente desconhecem os sinais de seu corpo a respeito das necessidades mais básicas, e surpreendem-se quando contemplam o apaziguamento de uma ira inefável com uma boa refeição. Todavia, para “mais além do princípio do prazer” (ou da satisfação de necessidades organísmicas) está a lógica do desejo, atravessada pela sexualidade fantasística do Outro. O *sexual* do desejo é absolutamente distinto do *erótico* do prazer: a pergunta que o caracteriza é heterovertida, isto é, voltada para o Outro a quem o sujeito questiona: “o que queres tu?”.

Em nome da demanda fantasmática que se atribui ao Outro cuja existência simbólico-imaginária é meramente presumida, o sujeito faz concessão de sua autonomia desejante, se é que se poderia falar em algum estado inicial de autonomia. A submissão tácita à lei antiprodutiva do *socius* tem lá seus ganhos: face a um algoz tão onipotente, por vezes a saída mais prudente pareça ser a rendição do conflito e a introjeção das leis impostas. Introjetar é um modo de aniquilar a demanda ambiental “engolindo-a”, isto é, aceitando-a acriticamente. As normas e práticas da cultura são assimiladas desta maneira, como introjetos, resultado de um esforço tenaz de antiprodução do *socius* que faz falaciosamente crer que a sociedade dificilmente resistiria ao escrutínio crítico de cada um de seus cidadãos.

É um equívoco supor que a neurose é o próprio conflito entre sujeito e ambiente, ou mesmo um conflito interno. Antes, é o oposto da subversão: uma solução de aquiescência e submissão à demanda ambiental à custa da integridade do *Self*, porquanto um investimento energético que demanda constante reabastecimento dá origem ao que se chamou de uma “fisiologia secundária” devotada a alienar parte do próprio organismo com fins de evitação e pacificação prematura dos conflitos. Autosupressão, embotamento e dessensibilização do afeto, somatização e produção de sintomas e uma variedade de outros artifícios desta fisiologia secundária mantêm o sujeito ocupado consigo, não necessariamente em introspecção, mas em estado perene de alerta para o pavoroso caso de surgir um excitação que escape ao controle. Essa forma possível e legítima de laço social caracterizada principalmente pela falta de autonomia do consulente frente à demanda do Outro é, inclusive, também manifestação desejante – ao menos quando se concorda com duas contraposições à teoria Psicanalítica tradicional de onde a ideia de Outro é proveniente: a) a noção de desejo da esquizoanálise como produção de realidade na qual a antiprodução também está contemplada; e b) a noção de fronteira de contato da Gestalt-terapia que admite que a demanda do Outro social

não seja outra coisa senão uma necessidade ambiental com a qual o sujeito se depara, e que em última análise a demanda abstrata de uma entidade cultural presumida não difere de uma demanda anatomofisiológica: uma bronca do chefe ou uma dor-de-estômago estão ambas sob a abóboda das demandas na fronteira organismo-ambiente.

Uma vez estabelecido que não é o prazer que o desejo visa, mas a circunscrição sofrida do gozo, torna-se mais visível a nuance repetitiva dos atos, da qual provém uma satisfação. A autoconquista do *Self* cindido oferece como satisfação possível um silêncio abafado, masoquista e moroso, que mal logra se disfarçar de paz. Justamente por precisar manter-se continuamente no esforço de negar o conquistado é que a neurose é, via de regra, um obstáculo à paz homeostática do sujeito em última instância. As situações ainda estão inacabadas, e o “retorno do recalcado” é uma ameaça real. Ao mesmo tempo, o *Self*-caráter da Personalidade, que está identificado no papel do carrasco ou *top dog*, alimenta-se continuamente dos espólios de sua vitória: reconhecimento social, poder e exibicionismo. “O verdadeiro conquistador é um criador atormentado que se autoneomeia para o papel e o desempenha” (PHG, 1951, p.170). Sem embargo, a fachada de presunção e reconhecimento social deixa oculta a inequívoca resignação ao papel caracterológico identificado, e a todos os sacrifícios que ele exige.

3.5.2. Gênese do conflito político

O exercício supracitado de composição de um mosaico entre teorias dissidentes entre si não é gratuito. Diversas são as teorias psicoterapêuticas que, provavelmente remetendo de alguma forma à teoria psicanalítica Freudiana, descrevem algum fenômeno de autossabotagem que se assemelhe à neurose. Para PHG (1951), todas são contribuições complementares e bem-vindas sobre um fenômeno de natureza assaz complexa. No entanto, algumas delas, atendendo à necessidade de validar suas descobertas teóricas, recorrem ao expediente reverso: categorizam o comportamento dos consulentes em categorias já pré-estabelecidas. Em contraponto com as teorias psicoterapêuticas dedutivas (onde o evento, por silogismo, precisa pertencer a esta ou aquela categoria), e em concordância com uma postura pragmatista, a Gestalt-terapia se afirma como uma teoria da imersão na experiência. Intenciona-se que as concepções teóricas

sejam postas em cheque a cada sessão, e só sirvam na medida em que correspondam a algum fenômeno que de fato esteja ocorrendo no campo. Uma das decorrências desta escolha teórica é que, também no que diz respeito à sua ontogênese, a neurose não sofre uma segmentação categorial rígida por etapas organizadas sequencialmente ou sequer dialeticamente em crises, à maneira de Henri Wallon (GALVÃO, 1995).

Como foi elucidado por Müller-Granzotto (2012a), de maneira geral, a ontogênese da evitação está localizada na infância precoce. As primeiras ações de uma criança no mundo são consideradas sincréticas, ou seja, de maneira rudimentar dão conta de suprir uma série de necessidades providas das vulnerabilidades de um sistema *Self* ainda por se construir, aprendendo a fazer uso de sua função de ato a partir dos excitamentos emergentes. Conforme os ajustamentos sincréticos da criança deixam de ser tolerados, esta aprende a inibir-se para se furtar à censura do Outro (em particular os pais ou adultos responsáveis). Os ajustamentos sincréticos desde cedo se evidenciam como uma dupla ambiguidade: por um lado, são uma forma de repetir hábitos previamente adquiridos e ao mesmo tempo criar significações novas. Por outro lado, são ambíguos também por confirmarem a existência solipsista do sujeito-de-atos pelos efeitos de excitamento sentidos, ao mesmo tempo em que alçam à presunção desejante de uma configuração subjetiva futura, lançando o sujeito para além de si e na direção do Outro pelo horizonte linguajeiro de desejos aberto com valor de troca social.

Essa ambiguidade de satisfações eróticas (relacionadas às sensações do próprio corpo) e narcísicas (relacionadas à alienação nos sentidos compartilhados da cultura) delinea objetivos que muitas vezes não são sintônicos, e a criança se vê obrigada a fazer uma escolha entre um e outro. A escolha pela satisfação erótica rapidamente se revela o ingresso em um conflito no qual a criança dificilmente tem condições de sair vitoriosa – pelo menos por enquanto, até que consiga dar mais sofisticação a seus ajustamentos antissociais; portanto, a escolha pela participação na trama de expectativas sociais e do compartilhamento do saber destaca-se como mais favorável – e o preço para tanto é a inibição deliberada de alguns excitamentos.

Na sociedade capitalista, o saber, ao mesmo tempo em que (usualmente) equivale ao trabalho e tem valor de mercadoria, é o ponto frágil do capitalismo. Afinal, quando a frágil tessitura simbólico-imaginária do saber se estilhaça, o real fica escancarado em toda a angustiante crueza do gozo. Na medida em que a escolha por partilhar

do pacto de pertença ao patrimônio de significações sociais da cultura implica obrigatoriamente em outorgar a este Outro social direito de regência sobre o seu corpo, o valor do saber, no fim de contas, é o valor da renúncia ao gozo.

3.5.3. Mais-gozar e a incidência do controle sobre os corpos

Seria demasiado relapso inferir que a ação das forças de micropoder social incide apenas sobre a dimensão sociocultural do sujeito, descrita no capítulo anterior. É certamente no âmbito dos dispositivos de homogeneização social que o fenômeno se desvela, mas são os corpos desejantes que seus mecanismos de controle coercitivo constroem. A emulação funcional destes dispositivos pelo próprio indivíduo – o que ecoa e reforça o coro da antiprodução castradora – compõe a dimensão do mais-gozar que Žižek (2001) relaciona ao *paradoxo do avarento*: o sujeito faz de sua moderação um excesso, uma contenção excessiva que não é senão a contenção do desejo transgressivo por natureza. O avarento investe de desejo a própria moderação, e com isso reproduz no âmbito individual a mesma lógica que funciona na antiprodução social, qual seja, o desejo pela repressão, ou produção desejante de antiprodução.

O sujeito avarento da neurose se importa ao poupar, goza em poupar, e deseja o refreamento do próprio desejo. Poder-se-ia falar em uma sorte de “antidesejo” que aparece no preciosismo do avarento para com todas as representações cuja identificação esteja reificada: seus pertences, seus segredos, seus fetiches. Este investimento negativo é que gera o “*plus-de-jouir*” Lacaniano, a mais valia do gozo, que vem se juntar ao Capital, ao Ser e ao Significante como eixos estruturantes do sujeito fixo. Há inclusive um sentido do termo “gozo” na literatura psicanalítica para esta relação de posse objetual. Tomado de empréstimo do jargão jurídico-legal, o gozo como a posse do objeto “a” é, de fato, o único possível de se experimentar.

O capitalista contemporâneo, contudo, embora se comporte de maneira parecida com o avarento, opera um deslocamento na sua forma de acumulação: o inchaço do gozo dos pertences. Ele não mais poupa – o que seria até contraproducente nessa nova ordem econômica – mas faz eficientemente com que tudo se movimente na esteira axiomatizada do capital: ele investe, gasta-o para multiplicá-lo. Seu patrimônio é virtual, assim como sua economia: a parcimônia que no avarento se traduziria em poupar, no capitalista se torna *comprar com desconto*: é preciso pagar por dois para poder levar três.

De fato, no fim de contas temos necessidade de pouco: muitos objetos "faltantes" são engendrados pela máquina capitalística e pela produção social em geral. Deste ponto de vista, se o desejo é um ato de criação, e também a produção de um excesso, seria a produção desejante a serviço da axiomática capitalista que produziria a *falta*, para fins de economia de mercado. Não há aqui presunção de estar plenamente de acordo com esta linha de raciocínio simplista, a despeito da reverente consideração de sua legitimidade. Antes, parece mais previdente imputar ao *socius*, em consonância com os Gestalt-terapeutas, a responsabilidade por vivermos em “um estado de emergência crônico de baixo grau” (PHG, 1951, p.87), resultado de nossa própria atividade milenar de abstratização da vida que leva a humanidade a lançar mão de dispositivos de promoção de desequilíbrio arbitrários. Se há produção social de falta, ela parece ter menos a ver com o plano perverso da axiomática capitalista e mais com a produção de simulacros de necessidade organísmica, ou com um subproduto não planejado da cadeia de deslocamento metonímico que tece o campo simbólico.

Para todos os efeitos, todavia, permanece semelhante o fenômeno tríplice que compõe a relação entre o indivíduo e o *socius* do ponto de vista do desejo: produção desejante de *socius*, produção social de desejo e antiprodução social repressiva.

3.5.4. A invenção da neurose e o lugar da falta no socius

Quando se tem como horizonte a tarefa de esclarecer o papel do desejo na relação biunívoca entre sujeito e a grande máquina social, uma vez mais é necessário recorrer à crítica que os esquizoanalistas (DGAE, 1972) tecem sobre a grande herança ontológica da psicanálise para o contexto da clínica, que é a triangulação do Édipo. Aos sujeitos lançados no mundo pouco importa que entidades manipulam sua formação identitária. Édipo não lhes causa outro grande malefício que não as lapidações repressoras costumeiras da máquina familiar patriarcal, todos os introjetos que o sujeito carrega como sendo seus, embora jamais consiga integrá-los.

Originalmente expansivo para os quatro pontos cardeais no plano do corpo-sem-órgãos, e atravessado por “n” intensidades (conforme a fórmula “4 + n”) o sujeito reduziu-se ao sujeito triangulado pai-mãe-criança, barrado (\$) pelo falo (conforme a fórmula “3 + 1”). O neurótico teria sido reduzido pela psiquiatria de base

psicanalítica, do *awareness* rizomático do “então era *Isso!*”, com toda a prolífica polissemia que “*Isso*” subjaz, para a descoberta limitada do “então era meu pai...”, “então era minha mãe...”. O Édipo privaria o sujeito de sua única relação autêntica, que é a da criação que o desejo suscita⁸. À segunda tópica psicanalítica, D&G atribuem o delito de ter substituído o modelo da fábrica pelo do teatro: o inconsciente produtivo teria dado lugar ao Inconsciente expressivo, palco da encenação infundável da mesma tragédia original. Em consequência, também o clínico teve seu papel deslocado do “engenheiro” ou “mecânico” da fábrica pelo do diretor desta peça para uma audiência de dois indivíduos, analista e analisando. Do ponto de vista dos esquizoanalistas, o desejo na psicanálise não faz senão criar novos fantasmas e reproduzir a falta uma vez mais, pela visada de um sujeito forcluído, constituído como falta-a-ser na eterna busca pelo falo castrado.

A comparação dos aparelhos do Estado – e também das famílias – com um funil triangulatório deve ser melhor desenvolvida, bem como a discussão sobre sua agência coercitiva, principalmente em se tratando de um modelo social que já superou o paradigma despótico e o apego às codificações. O Estado ganha ares de supremo agente axiomatizador alicerçado na legitimidade do *socius*. As instituições de poder estatal devem garantir meios não apenas para a produção, mas para seu escoamento e consumo. As instituições representam uma dimensão de antiprodução social que não é a única, mas não deve ser confundida com a antiprodução intrínseca, operadora do recalçamento. Elas não interrompem o fluxo produtivo, mas o amortecem, devendo parte fundamental da máquina econômica civilizada. Tamanho é o frenesi produtivo que o capitalismo regurgita, que os aparatos de amortecimento se fazem necessários. Na antiprodução que completa o ciclo sobreprodutivo encontra-se o lugar da falta na dinâmica capitalista que, como defendido previamente, é um determinante a ser considerado, porquanto não sirva como causa originária absoluta da noção de falta.

⁸ De modo a fazer justiça ao cerne da empresa psicanalítica, cabe uma ressalva precoce que será melhor discutida adiante: é ponto comum que o Real Laciano não corresponde às representações de pai, mãe ou quaisquer outras, sendo justamente o que resiste à inscrição nestas categorias simbólicas. Procurou-se reproduzir a crítica presente n’*O Anti-Édipo* com tanta fidedignidade quanto possível, o que não implica anuência absoluta com a mesma.

O sistema social – que é capitalista, entre outros predicados – é todo investido de desejo, de ambas as partes, produção e antiprodução; uma e outra possuem seu correlato financeiro e monetário. Nesse sentido, a psicanálise é considerada pelos esquizoanalistas (DGAE, 1972, p.205) como uma empresa que admitidamente se envereda pelos fluxos e refluxos do *socius* e se aproxima consideravelmente do desejo por detrás. Ainda assim não seria legítima, pois faria de sua clínica no fim de contas uma máquina antiprodutiva que engole dinheiro e vomita cinismo. Como na espirituosa analogia de Žižek (2001), se o marxismo associar-se-ia à comédia grega, onde as desventuras no decorrer da trama finalizam num clímax de redenção e sucesso, a psicanálise é uma tragédia, e suas narrativas têm a desolação como horizonte de futuro. Se o primeiro imbui a revolução de todas as esperanças otimistas de restauração da dignidade humana, esta última enxerga a revolução com certo ceticismo, uma vez que a figura de autoridade recalcada retornará cedo ou tarde como culpa ou impulso autodestrutivo. “Tolos revolucionários contra patifes conservadores” é como Žižek (2001, p. 81) resume o conflito. O próprio Lacan estava ciente que o fazer da psicanálise – não necessariamente sua teoria – só poderia ter surgido numa sociedade capitalista, mediada pelo uso do dinheiro e da troca. Pagar o analista serviria para isolá-lo, mantê-lo fora da circulação afetiva; o pagamento é em suma pela garantia de não-vinculação futura, permitindo que o dinheiro faça as vezes de desejo – o que, enfim, seria seu propósito originário.

3.6. QUANTO À NATUREZA POSITIVA OU NEGATIVA DO DESEJO

3.6.1. Prelúdio

A certa altura, chega-se invariavelmente ao nó basilar que existe entre as concepções de desejo que vêm sendo discutidas. De um lado a psicanálise do Édipo – que remonta às bases Hegelianas do desejo como uma ausência ou falta; de outro, a esquizoanálise do Anti-Édipo – que remonta à tradição Nietzscheana da exortação à produção de novidade. Persiste em algum ponto no intermédio uma noção de desejo que dê conta de responder às denotações de ambas as perspectivas. Em nome do foco no tema proposto para esta dissertação, uma descrição mais aprofundada das nuances deste conflito e seus desdobramentos precisarão ser delegados à posterioridade. Este

movimento mesmo, de projetar para a virtualidade futura a sinalização de satisfação do agora, é o que há em comum entre as perspectivas diferentes, e também o aspecto ao qual o presente texto ater-se-á. Quer seja concebido do ponto de vista de um excesso ou uma falta, o aspecto virtual do desejo é o que permite diferenciá-lo das imagens da cultura, e seu aspecto razoavelmente circunscrito como figura é o que permite diferenciá-lo do absurdo do gozo.

3.6.2. Desejo como produção de intensidades no Corpo Sem Órgãos

Das perspectivas de tradição Nietzscheana, talvez a que expresse mais claramente a ideia da do desejo como uma produção seja a obra de DGAE (1972), que demonstram tal relação com muita clareza justamente por sua aproximação com a psicanálise. No esquema de intensidades atuando sobre o Corpo-sem-Órgãos, a oposição não é entre vetores de carga (+) e (-) resultando num estado (0). Ambas as forças são positivas em relação ao (0) inicial do Corpo-sem-Órgãos, inclusive os esforços de antiprodução. Deste modo, a soma das forças intensivas (de atração e repulsão) nunca resultará no equilíbrio do sistema, mas em múltiplos estados aos quais o sujeito devém.

A produção esquizo funciona, dizem os esquizoanalistas (DGAE, 1972, p.14), à maneira de uma brincadeira de criança: a deliberação da função de ato ocorre às vezes sem que haja uma necessidade ambiental premente. Os desafios, a apreciação estética das coisas, as brincadeiras, a superação pessoal, são de certa forma a “criação de problemas para resolver”. A recreação é uma re-criação de experiências de contato entre organismo e ambiente que não são aleatórias, mas seguem o traço de ações pragmaticamente funcionais, tal qual a “conformidade a fins sem fins” (*Zweckmässigkeit*) do Kant esteta (1790).

O contato criativo é, outrossim, a produção de uma solução nova para uma necessidade do tempo presente, valendo-se dos recursos disponíveis na atualidade. Nas palavras de PHG (1951, p.59), “a livre interação das faculdades, concentrando-se numa questão atual, não resulta em caos ou numa imaginação demente, mas em uma *Gestalt* que resolve um problema concreto”. A realidade não é imutável nem estática, ela está em constante transformação e pode ser alterada por indivíduos que estiverem espontaneamente sensíveis à sua existência

em ato. Contudo, para fazê-lo, tão imprescindíveis quanto os atos criadores são os atos destrutivos. Ambos os processos, de criação e destruição de *Gestalten* são aspectos de uma mesma perspectiva do desejo como soma.

No entendimento tradicional, os conflitos emocionais internos promovem desperdício de energia e tempo, causam sofrimento, inflamam a agressividade nos atos, ou simplesmente não são socialmente aceitos. Uma saída menos danosa seria procurar investir a energia necessária na tarefa em si, favorecendo a cooperação e a proatividade. Uma perspectiva de sujeito como organismo em contato dinâmico com o ambiente, contudo, vê no conflito a ferramenta principal para o crescimento. Há algo de extremamente funcional no conflito que faz com que ele permaneça presente no contato cotidiano do sujeito com o mundo. Raramente se sabe, em princípio, qual exatamente é a tarefa a ser feita, e o conflito tratado com naturalidade é ocasião para que esta se formule como figura.

A criatividade representa uma ameaça ao *status quo* e ativa prontamente os dispositivos sociais de antiprodução, pois não leva em conta a “realidade”. A solução “realista” de problemas, no entanto, na maioria das vezes não desperta interesse nem entusiasmo, pois opera apenas dentro do limite do que já é conhecido, das ilusões sociais mantidas pela autoconquista. Abordar um problema criativamente, “pensar fora da caixa”, exige a invenção de um paradigma novo para se enxergar o fenômeno – talvez um no qual ele sequer seja um problema, podendo converter-se numa oportunidade. Uma vez citando as palavras de PHG (1951, p.200): “a timidez mais desoladora não é o medo do instinto ou de fazer mal, mas o medo de fazer algo de uma maneira nova que seja nossa própria; ou deixar de fazê-lo se não estivermos realmente interessados”

Não se pode tratar da produção criativa sem ao menos tangenciar a questão da obra-de-arte. Parece haver, no senso comum, uma mistificação exagerada da técnica artística como a práxis do gênio, inacessível ao cidadão ordinário que não tenha em mãos as rédeas do inconsciente. Antes, a técnica para o artista é a manifestação de sua forma, é a sincronização de seu *awareness*. Não é inconsciente, pelo contrário: está concentrado no ato de fazê-lo, totalmente consciente. A inspiração criativa não é misteriosa nem indecifrável, apenas imprevisível: faz-se algo do qual só se poderá falar uma vez que estiver pronto. Portanto, a criatividade não está nos recônditos inacessíveis do *Id*: ela é produção de realidade na realidade atual. No ato produtivo, o

artista resolve “um problema novo rudimentar que se refina à medida que prossegue” (PHG, 1951, p.201).

3.6.3. Desejo como formação de figuras

A mecânica figura-fundo é claramente discernível na atividade desejante, mesmo que, em muitos dos casos, a figura em si não esteja muito precisamente destacada. A figura em uma *Gestalt* é uma percepção, imagem ou insight que chega à consciência; seu fundo é o contexto do campo organismo-ambiente. Do ponto de vista do sistema *Self*, uma formação opaca de figuras indicaria um contato incompleto. Para retomar os conceitos do capítulo inicial, pode-se resgatar as noções Husserlianas de intencionalidade *operativa*, onde a consciência recebe passivamente as intuições eidéticas e com elas opera, percebendo, lembrando, antecipando, com reações motoras etc.; e intencionalidade *categorial*, em que a consciência opera com significações que ela, embora não necessariamente tenha criado, escolhe de modo identificatório ou alienatório, determinando quais conformações serão evidenciadas nessa plurirradialidade. O *katégoroun*, apontar na direção de uma escolha, é o ato constitutivo dos objetos significativos (MÜLLER-GRANZOTTO, 2012b). Isso implica que *conhecer* seja lidar com a virtualidade do que pode surgir, do vir-a-ser. A ficção é o estado originário das coisas, a virtualidade *a priori*. Portanto, também a loucura deve estar relacionada a operações com a inaturalidade.

Uma figura formada com *awareness*, num evento de contato saudável, é tão forte quanto ela precisa ser. O problema é quando a figura é tênue ou rígida demais. Muitas vezes a identificação com uma possibilidade não é exclusiva, mas indiferenciada, por motivos justificáveis de praticidade e adaptabilidade. A formação de figuras no caso de escolhas extremamente simples, como “qual biscoito vou pegar do prato?” não exige, a rigor, que muita energia ou tempo seja dispensados. O investimento exacerbado de energia na escolha de uma possibilidade indica um conflito aparente de ego sob o qual está oculto um conflito mais profundo – o exemplo acima recebe duas ótimas hipóteses de PHG (1951, p.110): a vontade de não escolher nenhuma das opções, ou a vontade de partir-se em dois.

Há de se levar em conta ainda o caso da sublimação, isto é, as estratégias socialmente aceitas e legitimadas de satisfação (ainda que

indireta) de necessidades que poderiam ser malvistas e condenáveis caso emergissem de outra forma. Neste caso, à diferença da neurose, a figura está bem formada e a restrição está nas possibilidades que o meio disponibiliza para seu fechamento. Por conta destes limites, a satisfação é geralmente imperfeita ou impura, pois vem em meio à tensão e à dor. A situação permanece inacabada; é por isso que a sublimação tem um traço obsessivo-compulsivo, uma tendência à repetição que bem serve aos propósitos habituais do gozo.

Tendo em vista a leitura gestáltica da formação de figuras, entender o processo psicoterapêutico como análise gestáltica é atentar para as figuras que se formam. Mais importante que *o que* surge (conteúdo) é *o como* surge, que efeitos produz. A cura nesse paradigma terapêutico não é senão a possibilidade de formação de figuras claras, abertura e fechamento de *Gestalten*. Ademais, no corpo teórico da Gestalt-terapia, a formação imperfeita de figuras não implica que se trata de uma falta: do ponto de vista do contato final e da destruição de *Gestalten*, se trata, antes, de uma “produção fracionada”.

Numa situação de contato considerado “bom”, a dominância ocorre espontaneamente e estabelece uma hierarquia de necessidades. O texto dos Gestalt-terapeutas apresenta o proverbial exemplo do soldado que se perdeu no deserto, está extremamente sedento, mas esquece a sede quando vê um avião, pois a necessidade dominante devém chamar-lhe a atenção para obter ajuda. Quando volta ao acampamento, o soldado nem escuta a informação de que foi promovido em virtude da resiliência demonstrada nos eventos recentes, pois só consegue pensar na sua necessidade mais imediata: a saciação da sede. O soldado sedento acometido pela clara hierarquia “salvar-se do deserto” > “sede” > “ser promovido” serve para mostrar a autorregulação saudável em um estado de emergência, em que o comportamento de fato emerge como figura.

Esta explicação é particularmente pertinente visto que dispensa a necessidade psicanalítica da dupla carga pulsional, Eros e Thanatos. Onde antes se enxergava um único excitação dúbio, uma alternância do foco figura-fundo revela a presença de duas forças distintas, de produção e antiprodução: de um lado, o excitação mobilizando como uma positividade, e de outro, a repressão ansiogênica desse excitação. Não obstante, os próprios autores definem que

[...] a compulsão neurótica à repetição é sinal de que uma situação inacabada no passado ainda está inacabada no presente. Todas as vezes que uma

tensão suficiente se acumula no organismo para tornar a tarefa dominante, tenta-se novamente encontrar uma solução. (PHG, 1951, p.101)

É com a proposição do conceito de situação inacabada que a Gestalt-terapia reafirma a existência de uma orientação habitual para o comportamento, e traz novamente à pauta a discussão psicanalítica sobre o objeto do desejo *versus* a meta inatingível da pulsão: uma ação visa, em nível aparente, o objeto que responderia a uma necessidade organísmica, mas subrepticamente visa simultaneamente resgatar e resolver uma situação que perdurou inacabada. Contudo, Perls, Hefferline e Goodman atentam para a presença de uma dinâmica fisiológica secundária, arbitrariamente produzida pela inibição do excitação e que, no fim de contas, opera como uma segunda força de orientação vetorial oposta.

3.6.4. Desejo como falta e repetição

Na via oposta do conflito está localizada a psicanálise, em cuja ótica o desejo assume o traço de uma negatividade. O Lacanismo aprimorou ainda mais a fundamentação deste ponto de vista. Na base da ontologia psicanalítica Lacaniana dos anos 1960 temos um sujeito que só o é na medida em que é “assujeitamento ao campo do Outro” (LACAN, 1964, p.178). Essa noção – que é desde seu princípio uma proposta de corroboração radical da teoria Freudiana, que por sua vez remonta a Hegel – faz revirar toda a sua teoria do desejo, engajando-a na demanda vocalizada pelo Outro Social, este cuja distinção dos *äußeren Reizen* e necessidades ambientais em geral é reiteradamente demarcada. A saída lúgubre que se propõe a este impasse é reconhecer no Outro sua falibilidade, e o fato de que este estaria também subjugado a uma dívida que lhe assomasse como sendo originária de uma fonte reconhecida como um Outro. O que vaza do Outro quando este é interrogado é o objeto “a”, como representante da ausência com a qual nos deparamos. O sujeito faz vazar o Outro quando o interroga, e descobre a falta nele. Afinal, em princípio, quem sabe? O Outro – ou assim se supõe. Por isso cabe ao sujeito *aprender*, captar o saber do Outro. O fato d’Ele não saber, não ser capaz de prover o que o sujeito necessita, eis justamente o fundamento da falta.

A impossibilidade de obtenção do pleno sentido no Outro é o que faz com que essa relação enunciativa se constitua como a demanda

Hegelianas do escravo para o senhor (LACAN, 1968-1969, p.82). Melhor dizendo, a impossibilidade de ter o gozo (como posse) do outro é o que transforma o furo aberto num objeto “a”. Na medida em que se tenta acessar a pulsão, o que se consegue fazer é meramente subscrevê-la e objetificá-la num representante da falta. O raciocínio que leva a um sujeito do desejo na perspectiva da falta se dá pela seguinte prossecução: A pergunta que o eu faz é “me pergunto o que desejas”, que leva a “o que falta em ti”, e conseqüentemente, já que meu desejo é na verdade o desejo do Outro, “me pergunto o que eu quero”. Por fim, não interrogo “me pergunto quem sou”, mas “me pergunto o que é Eu” (LACAN, 1968-1969, p.84).

A noção de uma falta inerente ao sujeito e impreenchível é o que posteriormente explicará a ideia de repetição na pulsão-de-morte, como o aspecto de não-sentido do comportamento que, atualizando-se em cada vivência, faz com que este retorne formalmente ao mesmo estado, de novo, e de novo, a despeito do preenchimento de conteúdo variar. “O que se repete, com efeito, é algo que se produz (...) *como por acaso*”, diz Lacan (1964, p.57). É um sempre-retornar-a-evitar, sempre-falhar. A repetição no caso da criança, por exemplo, que pede a mesma história e a mesma brincadeira inúmeras vezes, indica seu apelo de que os significantes, repetidos exaustivamente, venham eventualmente a abarcar a totalidade da significação. Está relacionada, como no *fort-da*, à instrumentalização da criança para lograr o controle do Simbólico e da hiância ou falta.

A repetição na Gestalt-terapia está, como se sabe, associada aos hábitos e às situações inacabadas, mas no discurso psicanalítico ela tem a ver com um encontro com o real. No Seminário XI, Lacan (1964) justifica que o real é aquilo que retorna sempre ao mesmo lugar, onde a coisa pensada não encontra o sujeito que pensa. Talvez este seja o caminho para compreender o que Lacan pretendia com sua afamada declaração – já sucessivamente desapropriada de seu contexto e retorcida ao ponto do *cliché* – de que “o inconsciente é estruturado como uma linguagem”: ele é uma estrutura de significantes repetitivos que se atualizam num dito de um ou outro sujeito participantes de um campo de presença (NASIO, 1992, p.20).

Também é herdeira do ser-em-falta toda a escrita psicanalítica sobre a mais-valia de gozo. Isso porque o chamado “mais-de-gozar” (*plus-de-jouir*) é o gozo não-vivido, o gozo do que ficou retido e não se satisfaz. Em vez disso, ele permaneceria ancorado como tensão nas zonas erógenas como genitálias, boca, olhos, mãos ou qualquer fragmento do corpo que tenha sido alvo da apreensão simbólica. O

próprio *modus operandi* da análise consistiria em perceber os eventos em que o gozo se interrompe. Afinal, esta é a especialidade da histórica do discurso Lacaniano: em nome da preservação de sua falta, o sujeito lança mão de estratégias para não gozar em absoluto, e conseqüentemente o mais-de-gozar ganha forma como fantasia. Por isso a importância que Lacan dá a “não ceder ao desejo”, pois o desejo produtor das fantasias é a maior ferramenta contra o gozo (NASIO, 1992, p.22).

Por que seria de algum modo interessante preservar um estado de perene insaciedade? O que se haveria de ganhar com isso? Eis uma das primeiras questões fundamentais ao se problematizar o desejo, e que remonta aos princípios da metapsicologia e dos discursos filosóficos sobre a vontade humana. Encontra-se, inclusive, a noção de falta em áreas tão inusitadas quanto a estética Kantiana, que não é a da *sensibilidade* ou da comoção, mas sim a do *sentimento* (*gefühl*), de uma afetação do sujeito que pode ser sensorial ou intelectual. Tal sentimento jamais poderia ser experimentado por seres perfeitos, apenas sendo possível graças a nossa indelével incompletude humana, pelo fato de estarmos perenemente em falta, sendo assim gratificados de forma espontânea, inesperada e aprazível por uma teleoformidade sem fim, precisamente graças a este oximoro. É a manifestação máxima da dignidade do objeto, absoluto e válido por si mesmo e não por sua utilidade ou adequação; é o mundo de objetos da realidade nos prestando um “favor”, ao invés de nós a ele (SANTOS, 2012).

Lacan, nas primeiras páginas – ou nas primeiras horas - do Seminário XI, falando da práxis como um termo geral para definir qualquer ação realizada pelo homem para operar no real pela via do simbólico, indica que sua própria obra se afasta da práxis científica pois, à diferença desta, ele “não procura: acha” (LACAN, 1964, p.14). Estaria ele se referindo a alguma sorte de produção espontânea desejante? Poder-se-ia interpretar tal indicação como sinais de uma concepção positiva de desejo no Lacanismo? A resposta simples é: não. “Achar” ao invés de “procurar” tem maior relação com um dos temas principais deste Seminário, a interpretação psicanalítica compreendida como uma empresa hermenêutica de de-cifragem.

Ficam estabelecidos os dois pontos de vista como mutuamente avessos, por conta da divergência em relação a algo que no fim de contas não é o desejo em si, mas seu motor, o real: o real Lacaniano toca naquilo que no sujeito é o “improdutivo”, não serve para nada, enquanto para Deleuze o real é o resultado da própria produção.

3.6.5. O Infinito como falta inapreensível

Haveria ainda de se citar, porquanto brevemente, um lugar para a negatividade na relação com um Outro que não o do Lacanismo. Oxalá seja possível numa ocasião vindoura esclarecer minuciosamente esta que aqui está presente como mera menção honrosa. Trata-se do Outro encontrado na teoria humanista de Lévinas, na dimensão do Infinito ou “Ele” radical. A relação com o Outro é **Infinita** na medida em que ela me esvazia de mim mesmo, ao contrário da supracitada necessidade organísmica, que opera pela exacerbação do *Self* e, de certa maneira, me enche de mim (LÉVINAS, 1993). O objeto do desejo aqui não o satisfaz, mas o intensifica.

Encarar um semelhante na perspectiva Levinasiana, que tem reiteradamente a ética como filosofia primeira em detrimento da ontologia, é deparar-se com o apelo do Rosto do Outro. Não posso conhecer este Semblante antes de acolhê-lo – eis o porquê de a ética prevalecer sobre a ontologia. O sentido proveniente do Rosto vem do “além do mundo”, como manifestação do Infinito e do Uno que cabe em cada presença. O tempo presente, o instante, é imanente, captura um “agora” atual; já o Rosto é “visitação e vinda que *desordena* a imanência sem se fixar nos horizontes do mundo” (LÉVINAS, 1993, p.51). Sendo inatualidade, o Rosto não é um fenômeno que mascare a coisa-em-si. O rosto não significa nada, isto é, não é um signo que indique a alguma coisa *outra*. Ele é um puro buraco no mundo, por onde escapa o Real e o Infinito, mas procurar compreendê-lo como uma coisa no mundo só levará ao engano, a outra máscara.

Como aponta Dartigues (1992), a presença do Outro implica necessariamente dentro da doutrina do Infinito que haja uma separação. Se há um Uno (Deus), unidade indivisível como no Neoplatonismo, que se inscreve no próprio Rosto de outrem, esse Rosto é a declaração de algo que não sou eu, separado de mim. Estamos “em casa”, não estamos na dependência de Deus – emancipamo-nos dele e quando o vislumbramos novamente, como Infinito, na presença do Outro, é para acolhê-lo no Desejo. Não obstante, para fazer justiça à coesão interna da obra Levinasiana, é necessário distinguir os conceitos nela presentes dos seus homônimos psicanalíticos. O que é real e *a priori* que se revela perante o Rosto do outro, é a não-indiferença fundamental que disponho junto ao mesmo, e que é não-tematizável e anterior mesmo ao ato. Quanto ao Outro, trata-se de nosso interlocutor, absolutamente acessível embora venha paradoxalmente remeter à absoluta

inacessibilidade. O Outro é aquele para quem a expressão exprime, e que confere o próprio sentido às ações e à expressão. Por isso, mesmo que se dê na totalidade concreta do mundo imanente, ele é mais que um dado, que um fenômeno da cultura como o Outro Lacaniano o é. O Outro aqui significa por si só: se o *noema* é representação pertencente ao eixo simbólico-imaginário, o Outro foge à redução e é da ordem do Real (LÉVINAS, 1993, p. 50). A semelhança preservada é que, lá e cá, ambos os Reais são – por razões inteiramente distintas – inacessíveis, relegando ao sujeito a condição de eterno inquerito desejante.

3.7. PARA ALÉM DO ANTAGONISMO ENTRE AS CONCEPÇÕES DE DESEJO

3.7.1. Convergência na produção do objeto “a”

A construção de uma ontologia gestáltica que cumpra a função de delinear um sujeito para a dimensão do Desejo não pode se dar ao luxo de persistir no ponto nevralgico da antítese entre duas orientações opostas: eventualmente é preciso inferir o que se poderá obter a partir deste cenário. Há de se tomar uma precaução mereológica: não se almeja a obtenção de uma totalidade à maneira de síntese com pretensões de resolução parcial do conflito, mas à maneira de *Gestalt*, para destarte contemplar os apontamentos de ambas as orientações.

A superação acontecerá a partir da admissão de Lacan de que o sujeito do inconsciente, muito embora seja constituído por uma falta ou um furo no Real, irá servir como seu correlato operando nessa falta uma criação. No Seminário XI (1964), Lacan denuncia como o que há nessa hiância é um produzir, que, no entanto, se apresenta como um achado, ou melhor, um “reencontrado” que já se escapa e prenuncia a perda. O sujeito desejante é sustentado por um objeto-fantasia, um objeto metonímico “a” que é pré-subjetivo e constitutivo do sujeito, seja por uma identificação afirmativa ou denegativa. A produção de “objetos ‘a’”, objetos do desejo, pelo sujeito é o ponto de convergência das duas leituras. De um lado tem-se a conexão e o registro de fluxos em trânsito pelo real indiviso do corpo-sem-órgãos, e de outro tem-se a produção de uma tentativa de suplência à hiância produzida no tecido simbólico-imaginário, dando vazão ao real que é não-simbolizável. O sujeito surge como correlato ao resíduo dessa operação, criando o objeto “a” com valor instrumental de produção de sentido para a Coisa que *a priori* é o próprio não-sentido. Lacan imita Aristóteles ao afirmar

que “o sujeito pensa com seu objeto” (LACAN, 1964, p.63) e localiza o sujeito nas suas produções “a”.

O deslocamento metonímico de sentidos é o que faz o inconsciente se movimentar, provoca a dinâmica do inconsciente que produz as metáforas significantes. Como o significante não remete a um sujeito, mas a outro significante, o trabalho interpretativo consiste em substituir um significante por outro, dar outro corpo à *pulsão*, garantir sua mobilidade metonímica, fazer com que o gozo vibre em outros objetos “a”.

3.7.2. Self entre a falta e a produção

Enquanto segue a contenda entre os filhos de Nietzsche e Hegel, uma terceira dissidência tem sua própria lógica operativa que encerra em si um aspecto conciliatório. O *Self* da Gestalt-terapia existe apenas na fronteira de contato, e em toda fronteira de contato. Definido como a produção de “um potencial que nunca pode ser alcançado como possibilidade atual, mas ao mesmo tempo, se anuncia nessa atualidade como um horizonte de orientação para onde, enfim, a própria atualidade se escoa” (PHG, 1951, p.40), o *Self* do ponto de vista do desejo é ao mesmo tempo prospectivo e retroativo: a síntese entre o desejo como a produção positiva de um excesso, e o desejo como a vivência negativa de uma falta.

Self é o sistema de contatos, de ajustamentos criativos do complexo organismo-ambiente. Para tanto, trabalha-se com a ideia de um ego ativo que desempenha papel transformador – criador e destrutivo – fundamental. A dimensão desejante do *Self* é espontânea (disponível para agir ou para reagir conforme a necessidade, transformando o ambiente enquanto se afeta por ele) e engajada na situação (não existe descontextualizada, e é constituída pela própria experiência que se tem no campo). O que a função de ato faz é arriscar uma escolha: “identificação progressiva com as possibilidades e alienação destas” (PHG, 1951, p.185). Esse movimento de deliberação espontânea para a satisfação da necessidade dominante, amparada pela exclusão das demais possibilidades, é uma ação ativa do organismo no ambiente e uma tonificação temporária do *Self*, que é quem cria a figura a ser alcançada.

Na etapa final do contato, não há mais “Isso” nem “Eu”, nem possibilidades a se escolher, já que o *Self* está relaxado de deliberação e entregue à experiência da figura assumida. O objeto é um “tu” ao

qual o sujeito se dirige com um interesse que não tem motivação ou final outro que não a própria presença “junto com”. Compaixão, amor, alegria, serenidade, apreciação estética, *insight*, são estados de contato final, assim como também o luto, o desespero, a frustração. Nesse sentido, o contato final oferece duas coisas ao *Self*: 1) a assimilação para o crescimento do organismo, e 2) o próprio estado de unidade e integração com o meio. Talvez a relação ética de alteridade radical Levinasiana possa sofrer uma releitura usando esta terminologia, dado que se refere a um modo de fazer contato na qual a primeira função é abdicada em proveito da segunda.

4. O SUJEITO DO GOZO

*Mas o corvo, sobre o busto, nada mais dissera, augusto,
Que essa frase, qual se nela a alma lhe ficasse em ais.
Nem mais voz, nem movimento fez, e eu, em meu pensamento
Perdido, murmurei lento, “Amigo, sonhos – mortais
Todos – todos já se foram. Amanhã também te vais”.
Disse o corvo: “nunca mais”.*

(FERNANDO PESSOA, em tradução do poema “The Raven”, de Edgar Allan Poe)

4.1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Segue uma sucinta recapitulação do sequenciamento que nesta dissertação é disposta arbitrariamente como análoga às etapas às quais um sujeito em trabalho clínico se submete no ínterim de seu processo de auto-desvelo. Os momentos precoces de um processo clínico-terapêutico estereotípico visam oferecer ao sujeito condições para tomar as rédeas de seu trânsito entre territórios existenciais em movimento de ritornelo. O uso instrumental das identidades socioculturais por um agente cedo ou tarde evidencia neste o cerne de suas deliberações no mundo por meio da participação em uma comunidade de atos, e, em consequência, o resgate da *awareness* do sujeito sobre sua agência no ambiente é revelador da dimensão de desejo, na qual há “eu” por excelência – trata-se de uma ipseidade que, diferente das identidades semiótico-imagéticas da cultura, não necessariamente são descritíveis com precisão, e dizem respeito antes a uma perspectiva de autoria de comportamento. Uma vez às voltas com seu próprio fluxo desejante e com a extensão de seu poder, é só então que o sujeito se dá conta de seu interlocutor presumido nesta instância de ordem política, que ganha a forma geral do Outro. Eis que, então, algo se rasga na consistência do plano simbólico-imaginário, e o real impossível emerge: a *Coisa*, que todos os esforços das significações fantasísticas, no fim de contas, pretendem domar, e até logram relativo êxito – a não ser quando fracassam.

Narrar o processo que leva ao sujeito do excitação ou do gozo – que de forma alguma pode ser associado à ideia teleológica de “fim” sem a consciência cínica de que se trata meramente de um recurso didático – é testemunhar a passagem do princípio do prazer, no

desejo, para algo que está para “mais além” (FREUD, 1920), isto é, para o princípio de realidade onde subjaz a repetição tíquica do gozo. O Id é essencialmente inconsciente, de fato; no entanto, “que erro ter dito *O Isso...*” (DGAE, 1972, p.11), posto que não se pode entendê-lo topicamente. A compreensão da natureza do conflito interno subjacente no tema do gozo é uma das distinções clássicas e fundamentais que a Gestalt-terapia tem em relação à psicanálise. É nesse sentido que se diz que, ao menos no íterim da clínica gestáltica da neurose, não há oposição direta entre a função Id e a repressão social superegoica, mas antes entre Id e Ego: relaxamento e tensão, espontaneidade e deliberação.

O excitamento não foi ainda domesticado pela apreensão significativa do Outro. Por esta alegação, ainda na linha de raciocínio da *awareness* deliberada (que inclui por agência da função de ato tanto a motricidade e as respostas neuromusculares quanto a produção abstrata de um sistema semântico compartilhado de valores e conceitos), entenda-se que se trata do “Outro” construído pelo sistema de atos significantes; este encontra no Id a fronteira do incartografável. Quando as possibilidades semânticas de conteúdo de um ato se esgotam ou são esquecidas, nada resta senão uma alteridade habitual que é pura forma. “Id”, portanto, é a retenção de um hábito e sua repetição como excitamento, a “manifestação ‘invisível’ do mundo em mim” (MÜLLER-GRANZOTTO, 2012a, p.52). Como fundo de excitamentos, ele está mais aflorado e tangível quanto menos o organismo estiver controlado pela deliberação ativa da função de ato – o que equivale a dizer: quando o *Self* está disperso é que (a função) *Isso* pode vir à tona.

4.2. O CORPO DE GOZO: O “NÃO-SUJEITO”

4.2.1. “Outra” satisfação

A Teoria do *Self* de PHG (1951, p.206) postula que muitas das funções animais não são de contato: ocorrem dentro da pele, e não na fronteira organismo-meio, e sua função é de conservação do organismo. No contato, a ciência psicológica está em interseção com as ciências biológicas como fisiologia, anatomia, endocrinologia etc., visto que o fenômeno investigado é indissociável da corporeidade. O próprio *Self*, de certa maneira, é uma função da fisiologia: o sistema organísmico responsável pela satisfação das necessidades organísmicas por meio do

contato. Tome-se o exemplo das emoções: como função de campo que é, a emoção tem um aspecto proprioceptivo e de respostas fisiológicas do organismo, e um aspecto ambiental – quer sejam fantasias ou demandas organísmicas de outra sorte. Ambos os aspectos são componentes complementares da formação da figura. A estimulação ambiental de ver um ex-cônjuge aos beijos com alguém na rua é tão necessária para despertar a situação de raiva quanto as respostas corporais de punho cerrado, testa franzida, aceleração cardíaca etc.

Entretentes, há *outra* satisfação que atravessa a troca simbólica entre o organismo-organizado (segmentado em órgãos, em oposição ao corpo-sem-órgãos indiferenciado) e o ambiente (a realidade simbólico-imaginária tecida pela ação desejante dos dispositivos maquínicos de subjetivação), que é a satisfação gozosa. Numa perspectiva Merleau-Pontyana, eu, sendo paradoxalmente eu e *outrem*, exerço uma participação ambígua no mundo: visível e invisível, com meu corpo exposto à tematização das consciências bem como à ocupação do estranho. Não há coincidência ou síntese entre estas duas dimensões, mas quiasmas. Por isso diz-se que a percepção em Merleau-Ponty é “familiaridade e estranhamento, identificação e diferença” (MÜLLER-GRANZOTTO, 2012b, p. 349).

É pela linguagem que se pode acessá-la, e mesmo assim parcialmente. Ela também não é promotora de prazer – muito pelo contrário. O gozo é masoquista, e tende para a morte. Ainda que tome a aparência de um ato apazível, ele indubitavelmente revela algo *a mais*. Como apontado no Seminário XX de Lacan (1972-1973, p.84), a satisfação das necessidades está relacionada na tradição Aristotélica ao movimento do organismo:

Aristóteles, com efeito, colocou no centro do seu mundo [...] o motor imóvel, depois do qual veio imediatamente o movimento que ele causa, e um pouco mais adiante ainda, o que nasce e o que morre, o que se engendra e se corrompe. É aí que as necessidades se situam. As necessidades, elas se satisfazem pelo movimento.

Algo semelhante se encontraria em Freud, de acordo com Lacan, mas associado ao princípio de prazer. Contudo, Aristóteles parece tratar do movimento para referir-se antes a uma “atenuação de pena” (LACAN, 1972-1973, p.85) que à obtenção de quaisquer formas de prazer, que só viria a se consumir com a produção de uma atividade,

um engendramento de dados de realidade que se permitisse impregnar-se da ânsia de movimento e a transpusesse *em ato*.

No ser falante, não diferente da relação Aristotélica entre a satisfação provinda do movimento e o prazer provindo da atividade, a dimensão real do gozo é aparelhada pela articulação de fantasias no campo simbólico. O agente desta articulação é o corpo falante, aquele demarcado por estruturas significantes que “determinam um ato no outro” (NASIO, 1992, p.151). Está aqui, inclusive, a explanação de Lacan (1973) em seu texto “O Aturdido”, que postula o gozo do Outro (e a relação sexual) como impossível, pois o cenário possível é apenas o de um corpo gozando de parte do corpo do outro. Talvez, na improvável hipótese de um tradutor de Lacan decidir atentar contra a deliberada dubiedade semântica do autor e optar pela clareza asséptica, o termo “*rapport*” da frase original “*Il n’y a pás de rapport sexuel*” poderia ser melhor traduzido como “complementaridade” ou “encaixe”, o que desvelaria um novo sentido para a afirmativa: não há complementaridade sexual ou encaixe perfeito entre dois sujeitos, verdade tão evidente quanto frequentemente inadmitida.

A verdade do gozo tem esta característica: justamente por ser tão próximo, o excitação é experienciado com tal pungência que é preciso aterrá-lo sob uma pilha de explicações. Haveria de se julgar estranho, ou no mínimo curioso, que a mais íntima das funções seja de fato a mais êxtima. O que funda a necessidade de afastar-se tanto do próprio excitação, dispersá-lo nos teatros do desejo e aliená-lo pelos expedientes da cultura?

Eis um ponto em que os eixos teóricos aqui entretecidos convergem a uma tentativa de explicação que poderia – à custa do empobrecimento da análise mais nuançada de cada um deles – ser sintetizada em: o real/ gozo/ excitação assusta por ser *incontrolável*.

9

⁹ Toda a teoria Freudiana da repressão e do recalçamento fundamenta-se na ideia da pulsão como algo que não se pode controlar e tampouco, portanto, suportar. Desde “Totem e Tabu” Freud (1913, p.44) descreve “a repressão da hostilidade inconsciente pelo método da projeção e da criação do cerimonial, que expressa o medo de ser punido pelos demônios”. No afamado caso do “Homem dos Lobos” (FREUD, 1914), a cena primitiva real foi experienciada na tenra infância e recebeu significação aos quatro anos de idade, sendo então recalçada – o componente ideativo desligou-se do afeto e só o que restou foi uma ansiedade inclemente que jamais cessou por completo. Em Lacan, como um entre diversos exemplos igualmente ou até mais expressivos, a relação do

Conseqüentemente, torna-se necessária a elaboração de um expediente antiprodutivo que tente dar conta de conter o incontível, aprisioná-lo no tecido territorializado da significação, em nível macrosocial e também no que diz respeito ao ego autocontido e autocoincidente. Se a vivência desejante oferece ao sujeito uma experiência de ipseidade na agência no mundo e a cultura lhe confere uma narrativa de sentido, dificilmente se pode fazer justiça ao título deste capítulo e fazer referência a um sujeito do gozo. Ao contrário: o gozo é antes um invasor do sujeito, que o toma de assalto sem aviso prévio, e perfura-o. O sujeito da pulsão é definido por Lacan (1964, p.173) como uma “subjetivação acéfala”, um “não-sujeito” que se estrutura como um aparelho, mas que, à diferença da perspectiva Deleuziana, não é da ordem do maquinismo; é, sim, movido por uma lacuna que lhe é inerente – o objeto “a” –, e não pelo feixe de fluxos de conteúdos físico-químicos, semânticos, funcionais etc.

4.2.2. Metafisiologia do excitamento

Ao operar a “desmontagem da pulsão” no Seminário XI a partir dos quatro componentes citados originalmente por Freud, Lacan (1964, p.156) aponta que seu impulso não é nada externo, mas algo “interno”. Como breve ressalva, a linguagem binária é discutível: afinal, há sujeito fora da fronteira de contato? De todo modo; Lacan interpreta as informações de Freud sobre a pulsão como algo que não é da ordem do organismo como um todo, e nem do “vivo” em geral. A

sujeito para com a verdade é inexoravelmente interpelada pela “impossibilidade de dizer toda a verdade” (LACAN, 1972-1973, p.128) que o não-sentido do real-impossível pressupõe. No sentido oposto, o cerne da crítica tecida por DGAE (1972, p.27) é que a apropriação simbolizante do Édipo seria uma “exigência ou uma consequência da reprodução social, enquanto esta pretende domesticar uma matéria e uma forma genealógicas que lhe escapam por todos os lados”. Até mesmo na perspectiva de PHG esta conclusão está presente à sua maneira. O excitamento é examinado do ponto de vista da incitação ao crescimento organísmico, mas este não pode ocorrer sem conflito, sem um salto de fé ao estado desconhecido do porvir. Como alternativa à vivência assustadora do vazio fértil, há o esforço pelo controle. A supressão dos excitamentos, vivida como *autoconquista*, “na qual a vítima ainda existe e tem de ser dominada, é uma negação como paz: o sofrimento do conflito cessou, mas a figura da *awareness* não está animada por novas possibilidades, porque nada se resolveu; o conquistador e a vítima continuam a ser o foco” (PHG, 1951, p.169).

pulsão remete – ainda que como seu negativo, ou como o que lhe escapa – ao *Real-Ich*, que é o mais primitivo estado de diferenciação e que se inscreve fisiologicamente no Sistema Nervoso desde a infância precoce. Como “eu” Real indiferenciado do excitamento, esta é a instância que melhor poderia personificar um sujeito do gozo. O *Real-Ich* em Freud é o sujeito ainda indiferenciado, autoerótico, para quem o mundo externo é indiferente (nem prazeroso nem desprazeroso). Quando pela sua maturação neuromuscular ele aprende a distinguir um “dentro e fora da pele” da sensorialidade, o *Real-Ich* se converte em *Lust-Ich* (eu-prazer).

Ademais, a pulsão Freudiana é uma *konstante Kraft* (força constante), e não pode ser concebida como uma força cinética tangível (*momentane Kraft*) que operasse contingencialmente, isto é, por interação ambiental. Eis porque a pulsão *a priori* se coloca num plano que não diz respeito à contingência do contato. Se o prazer do qual o *Lust-Ich* se ocupa é um estado de relaxamento e homeostase estritamente pontual, o gozo é uma tensão inconsciente e constante que pressiona o sujeito para seu limite. O prazer, como Imaginário, é percebido e experimentado pelo sujeito. O gozo, como limite do eixo Simbólico – Imaginário, escapa à fala e ao pensamento, mas traduz-se na atualidade do corpo e das respostas motoras.

O *Real-Ich* é, com frequência, equivocadamente compreendido como um estágio de absoluta indiferenciação. Na verdade, há formação de figuras para a apreensão da consciência, porém no estágio mais primitivo que corresponde ao *Real-Ich* o infante está ainda por desenvolver sua capacidade de elencagem de predominância. A apreensão se torna menos errática posteriormente, no estado ativo do *Lust-Ich*, do autoerotismo, quando a criança passa a ser capaz de deliberar de modo rudimentar sobre sua ação no mundo, e categorizar o que lhe agrada (*Lust*) e o que lhe é estranho (*Unlust*). Ao mesmo tempo os registros feitos pela criança nesta fase são passivos, dessexualizados: não foram ainda apropriados pelas pulsões parciais e não cumprem função de objeto metonímico.

Sem embargo, a despeito de caracterizar uma tensão, o gozo não é necessariamente a vivência de um sofrimento. É a emergência de um excitamento, e nada há de inverossímil em conceber que este possa ser recebido e vivido de forma plena e autorregulatória. Se as inclinações habituais do organismo são deixadas livres para serem realizadas, acabam por regular-se naturalmente. É a repressão, a neurose, a alienação de si que constituem uma autossabotagem (PHG, 1951, p.60). Em nível mais amplo, o contato com a concretude da

realidade permite a autorregulação do organismo que se torna menos dependente de construções mentais delirantes e do policiamento da fixidez personalística. No fim de contas a inibição reprimida também é um hábito. Ou melhor: é um (outrora) ajustamento criativo tornado hábito. Na atualidade, é a coerção deliberada do gozo, uma coerção “unilateralmente muscular, sensória e emocional” (PHG, 1951, p.102) que exige a apreensão de uma quantidade considerável de energia. Se, na ocasião do contato final, o excitamento não é redirecionado e a situação não chega a seu termo, ele torna-se mais intenso, exaustivo e danoso ao organismo. As estratégias paliativas de liberação da tensão não são suficientes, oferecem satisfações parciais ou promessas de completude futura na forma de vingança, gratificação, compensação etc. O que estas fazem de fato é gerar ansiedade e interrupção das funções fisiológicas como percepção, respiração e musculatura. Para dar conta da ansiedade a saída é a retração do contato pela introspecção, imobilização e rigidez. A energia está mobilizada para a repressão e autoconquista, e não mais para o ambiente.

Resta que não é em outro cenário senão o corpo que o gozo emerge. O corpo é, pois, uma série de pontos confluentes de gozos parciais que não nos pertencem, ou ainda, “o espaço em que circula uma multiplicidade de fluxos de gozos” (NASIO, 1992, p.133). As menções ao “corpo” na obra Lacaniana remetem a duas ideias diferentes, como Nasio esclarece: quando se fala que “só existe gozo no corpo” (LACAN, 1966-1967 apud NASIO, 1992, p.151), é de zonas parciais do corpo que se fala: o gozo acontece nos órgãos que venham a assumir o papel de zonas erógenas. Em compensação, quando Lacan afirma que “o gozo é disjunto do corpo” (NASIO, 1992), está falando do corpo de carne e osso, do qual o órgão alucinado se descola para vir a cumprir a função de semblante do desejo. O corpo fisiológico fica relegado à função de fundo de não-gozar enquanto o gozo parcial emerge como figura. É neste sentido que a vivência do gozo revela uma natureza de *metafisiologia*, o que significa dizer que o corpo anatomofisiológico se presta ao trânsito do excitamento, mas este transcende aquele.

Isto porque, uma vez mais, a linguagem Lacaniana se revela – intencionalmente – obnubilada, e relega ao seu interlocutor a tarefa de distinguir de *que* corpo exatamente se fala. É necessário fazer esta distinção visto que o afeto e os sentimentos que o consulente relata numa sessão terapêutica não podem ser confundidos com o gozo. Onde há descrição, significação e saber, não há o eterno desconhecido do gozo – este não se sente. A fantasia dos sentimentos não é senão uma

maneira de lidar com o mais-de-gozar, ou de gozar economicamente. O “mais-de-gozar”, este é exatamente o oposto do gozo: a sua perda, e a causa do desejo.

O desejo em última instância é a articulação Simbólica em torno da falta do que é tido como um *organon* (instrumento), o falo (LACAN, 1968-1969, p.268). O Outro também é representado por um corpo; também esse corpo não é o sistema carne-e-osso da anatomofisiologia, mas o corpo falante e sexual, ressonante do gozo Real, marcado pelo significante Simbólico e resultante de uma tentativa de unificação Imaginária.

Na definição de Lacan (1968-1969, p.218) para o vacúolo – o ponto-âmbito da experiência subjetiva em que o prazer, distribuído pelo corpo, se descobre barrado e inacessível – é que ele cria o adjetivo *êxtimo*: “a proibição no centro que, em síntese, constitui o que nos é mais próximo, embora nos seja externo”. Para Lacan, o que nos é êxtimo é o gozo subsumido no objeto “a”. Quando, na sequência, Lacan estabelece que “o Outro é um terreno do qual se limpou o gozo” (LACAN, 1968-1969, p.220), abre-se espaço para insinuar que a obra de Deleuze sobre a polivocidade do inconsciente, estaria neste ponto de vista ali, no campo das articulações do desejo e dos significantes, do malabarismo com os objetos “a”. Quando se olha o desejo (ou “Outro”), contudo, perde-se de vista a “Coisa”, que é lugar do gozo.

Aquilo que a Gestalt-terapia define como sendo ocupação da função Id é, simultaneamente, excitação do *Self*, real esquizo e gozo lacanianiano. Além disso, é também uma manifestação da alteridade Infinita sobre a qual Lévinas discorre. Partindo do princípio que a tarefa – fadada ao fracasso – de circunscrever *Isso* que insiste em escapar à apreensão exige a construção de um objeto de sentido tão multifacetado quanto possível, vale a pena tecer um breve comentário sobre o ponto de vista Levinasiano, ainda que com fins dúbios de apresentar sua contribuição para em seguida ver azorragados diversos dos seus principais pontos de discordância.

4.3. O HUMANISMO-DO-OUTRO-HOMEM DE LÉVINAS COMO UM RECURSO AO “ELE” INACESSÍVEL

4.3.1. Defesa de Lévinas da ética como filosofia primeira

O Ser de Lévinas é fundado por uma ontologia de nostalgia do Mesmo; em outras palavras, o Ser anseia por retornar ao Uno

primordial. Essa nostalgia é uma recusa à aventura do Outro, do encontro com a alteridade. Em sua batalha quixotesca contra a tradição da filosofia fundada no saber ontológico, Lévinas intenciona romper com a filosofia do Neutro, como é o ser do ente Heideggeriano ou a razão impessoal de Hegel, ou mesmo a *epoché* fenomenológica que transforma o Outro em objeto do conhecimento (DARTIGUES, 1992). Um sujeito cujas funções de contato estão interrompidas pela vulnerabilidade descrita por Perls, Hefferline e Goodman (1951) como “egotismo” não reconhece o “Tu” pessoal, e não se relaciona com ele. Seu mundo é “Isso”, não no sentido da tradução para “Id” na literatura de base psicanalítica e dissidentes, mas um “Isso” Buberiano, objetificante. Em outras palavras, o semelhante de um sujeito orientado por um desejo intelectual é objeto de seu escrutínio racional. O controle lógico-conceitual das variáveis envolvidas no processo, a compartimentalização e a assepsia analítica são a satisfação parcial obtida.

O grande porta-voz da chamada “terceira força Vienense”, o psiquiatra Viktor Frankl (1946), defenderia que o esforço por produção de sentido intelectual não outra coisa senão a própria força motriz da humanidade. Lévinas não poderia discordar de Frankl com maior veemência. A correlação *noese-noema* não é, em sua obra, estrutura primordial da intencionalidade, mas sim um movimento específico de lançar-se em direção ao que é Outro. O verdadeiro retorno às coisas mesmas é um retorno ético ao Rosto do outro que revela em si toda a alteridade indecifrável, não-categorizável, irreduzível ao neutro, que lhe é própria. O processo contínuo de pensamento, então, longe de ser a “busca por sentido norteadora do indivíduo” de Frankl, subsiste em seu âmago graças a um confronto com o que o pensamento não pode reduzir.

Ademais, tal “ser *em-si*” não é uma intangibilidade com a qual não interagimos. Apesar de não ser apreensível, ela é totalmente acessível pela via do Rosto, e provoca em nós uma angústia quando com ele nos deparamos. Repousando sobre o fato básico de que as pessoas e as coisas *existem*, bem como as relações entre estes, a ontologia ocuparia um lugar de primado na filosofia. Questionar tal afirmação é pôr em cheque a própria filosofia, e todo o fazer humano: construção de conhecimento, de ética, de política etc.

A ontologia contemporânea de Sartre e seus influenciados compreende o ser na sua existência contextualizada, em função da temporalidade. A ontologia da “alma essencial” pecaria por ingenuidade, isto é, por não pôr a si mesma em questão, e Sartre teria

superado tal limite com a construção de uma ontologia que coincide com a facticidade de sua existência temporal. Compreender o ser deixa de ser pura contemplação e devém o próprio operar do sujeito com suas possibilidades de ser-no-mundo (DARTIGUES, 1992).

Antes mesmo de ser refinada em Sartre, o litígio entre existência e essência já se fazia presente na fenomenologia Heideggeriana, segundo a qual a compreensão se dá na “abertura” do ser no *sendo*¹⁰. Se para Heidegger é na abertura do ser que se dá sua inteligibilidade, cabe ao “sendo” transcender-se até seu próprio horizonte-de-ser que há para além da ipseidade, ou seja, na relação com os objetos do mundo, para a partir do conhecimento que é universal conhecer-se em seu âmbito particular.

Isso, contudo, não ocorre na relação com *outrem*. Esta é marcada por uma receptividade, uma simpatia que antecede o saber. Segundo Lévinas (1991, p.28), o que Heidegger chama de *Miteinandersein*, ser-com-outrem, descreve uma relação não-objetificante, mas acolhedora do sendo (Outro) como sendo, sem posicionar-se no horizonte-de-ser onde o sujeito opera com os objetos. Nela, conhecer outrem e invocá-lo (falar com ele e dirigir-se a ele) são dois processos simultâneos, não há precedência de nenhum sobre o outro. A linguagem é o pré-requisito para o conhecimento sobre o Outro, ao invés de depender deste para acontecer.

Quando me reporto a outrem a partir do desejo, significo e nomeio: com isso cometo uma violência de posse, à medida que este ente depende de mim para sua significação, está em meu poder. Todavia, não vejo seu rosto. Não haverá aqui encontro humano: este só acontece numa relação que não é de poder. Tudo o que um sujeito faz no mundo é atividade organísmica do *Self*, ativamente crescendo e adaptando-se. Tudo, exceto o chamado do Rosto: este é passividade radical, onde não há imposição, mas proposição a partir da linguagem, do diálogo. Não há algo como uma razão intelectual falando para outra razão intelectual, que presumisse uma verdade única da qual ambos estariam se aproximando; a linguagem em vez disso surge do Rosto, exprime a diferença dos seres que falam. Essa diferença, o próprio vestígio, caracteriza uma brecha do Infinito na finitude do discurso.

A alteridade radical e inapropriável do Outro é assim definida nas palavras do próprio autor:

¹⁰ Embora “ente” seja a tradução mais comum, optou-se por uma questão de clareza pelo uso do verbete “sendo”, que também é encontrado no acervo de textos de Heidegger que receberam tradução no Brasil.

O Outro metafísico é outro de uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é um simples inverso da identidade, nem de uma alteridade feita de resistência ao Mesmo, mas de uma alteridade anterior a toda iniciativa, a todo o imperialismo do Mesmo; outro de uma alteridade que não limita o Mesmo, porque nesse caso o Outro não seria rigorosamente Outro: pela comunidade da fronteira, seria, dentro do sistema, ainda o Mesmo. O absolutamente Outro é *outrem*; não faz número comigo. A coletividade em que eu digo “tu” ou “nós” não é um plural de “eu”. Eu, tu, não são indivíduos de um conceito comum. (LÉVINAS, 1980, p.26).

A filosofia egológica que se fundamenta na ontologia e no acúmulo do conhecimento – ou no inchaço do “Mesmo” – teria, na crítica Levinasiana, sua extinção como horizonte ideal. O regresso ao Uno traria uma estase de semi-onisciência, exceto pela ciência de si-próprio; afinal, isso indicaria já uma fragmentação de si, um dobrar-se sobre si. A filosofia tem por tradição privilegiar a experiência do Uno e a ontologia trata seus objetos com relação à proximidade espaço-temporal imanente entre suas partes. A prioridade da Alteridade indica uma ruptura com a filosofia do Uno: Deus *não* está na experiência da unidade, mas no reconhecimento da presença daquilo que é radicalmente Outro e inapropriável (LÉVINAS, 1980, p.140).

4.3.2. Sobre a noção Lévinasiana de passividade radical

Tal chamado do Rosto seria anterior até mesmo ao eu primevo. Antes de toda liberdade, esse chamado ocupa um lugar no passado originário e imemorial, que nunca foi presente, que não está na minha memória ou biografia, mas que me diz respeito e só é acessível como vestígio. No entanto, a postura passivamente humilde diante deste chamado pré-deliberativo precisa necessariamente já *a priori* ser afastamento, distanciamento da ordem imanente – ou correrá o risco de tornar-se participação nesta mesma ordem. É preciso manter aberto o horizonte do *além*, manter-se como passado que nunca se presentificou: eis o vestígio, a proximidade de Deus no rosto do meu próximo. Pela assunção do Rosto é que vemos surgir o Humano, prévio ao Ser. O

"eu" perde sua prioridade, sua atividade de autoafirmação identitária e, uma vez "desembaraçado de si e temendo por outrem" (LÉVINAS, 1993, p. 176) descobre a ética como relação fundamental entre si e outrem.

É precisamente neste ponto que se encontra a grande divergência entre a teoria Levinasiana da alteridade do Rosto e a Filosofia do Encontro de Buber, visto que de resto há relativa similaridade entre ambas. Contraposta à horizontalidade recíproca da palavra-princípio Eu-Tu de Buber (1974), em Lévinas a alteridade é marcada por uma irrevogável assimetria vertical. "Pouco me importa o que o Outro é em relação a mim, isto é problema d'Ele: para mim, ele é antes de tudo aquele por quem eu sou responsável" (LÉVINAS, 1993, p.134). A simetria só viria neste caso *a posteriori* com a chegada do terceiro elemento à relação e, conseqüentemente, o advento da justiça e do Estado.

Pelo rosto do próximo estamos novamente *coram Deo*, é o Deus-Outro que nos faz face, totalmente nu e indefeso, um indigente que veio do Infinito. Tal infinito é a "alteridade inassimilável, diferença com relação a tudo o que se mostra, se sinaliza, se simboliza, se anuncia e se relembra" (LÉVINAS, 1991, p.83), ou seja, alteridade do passado, do presente e do porvir. Tal alteridade radical não pode ser objeto do conhecimento, apenas da aproximação. Tampouco pode o Infinito ser tematizado pela ação desejante, que visa um fim. O Infinito suscita para si o Desejo-sem-falta, desejo advindo de um excesso, a **gratuidade**. Esta é a resolução que Lévinas apresenta ao dilema proposto no capítulo anterior a respeito da natureza econômica do desejo como positiva ou negativa.

No fim de contas, a despeito de todas as supracitadas críticas que Lévinas afirma deporem contra a legitimidade da correlação noético-noemática – da forma que é tradicionalmente concebida – como faculdade primeira de interação entre a consciência e o mundo, o autor admite que a fenomenologia de fato logrou um avanço no tecer da filosofia: ela "não se reduz à reflexão sobre a relação do pensamento com o mundo" (LÉVINAS, 1991, p.107). Toma como ponto de partida a intuição do ser em sua identidade original, cujo evidenciar-se nos é surpreendente, e abre espaço para um deslocamento de sentido que foge à apreensão lógica do intelecto do observador. O objeto da intuição é dinâmico, tem "vida própria", e empreende tais deslizamentos de sentido, sem obstruir a atividade da razão: não se trata de uma experiência "interior" que se somasse à experiência "exterior". A razão continua operativa, mas deixou que

algo lhe escapasse – seria a função Id? – e se vê então, tarde demais, indefesa perante este *algo* não-tematizável, uma heterogeneidade radical (LÉVINAS, 1991, p. 109) que põe o sujeito em questão. Husserl não teria fugido de uma filosofia fundada no saber e visando um saber; contudo, ele teria encontrado sua redenção permitindo à noção de ser que abdique de sua exigência de adequação e completude, de desvelo completo. Há espaço no Ser da fenomenologia para uma certa dose de mistério.

Inclusive, este aspecto não-tematizável de alteridade que se fazia presente na letra inicial de Husserl foi sabiamente identificado e desenvolvido por Merleau Ponty. Em *Signes* (1960, p.118) ele constrói uma definição da passividade perante *outrem* de maneira a quase fazer eco ao chamado do Rosto Levinasiano:

(...) meu olhar tropeça, é circundado. Sou investido por eles, quando julgava investi-los, e vejo desenhar-se no espaço uma figura que desperta e convoca as possibilidades de meu próprio corpo como se se tratasse de gestos e comportamentos meus [...]. **Tudo se passa como se as funções da intencionalidade e do objeto intencional se encontrassem paradoxalmente trocadas**¹¹. O espetáculo convida-me a tornar-me espectador adequado, como se um outro espírito que não o meu viesse repentinamente habitar meu corpo, ou antes, como se meu espírito fosse atraído para lá e emigrasse para o espetáculo que estava oferecendo para si mesmo. Sou apanhado por um segundo eu mesmo, fora de mim, percebo outrem.

Se as funções intencionais estão trocadas, eu-noema sou outrem de alguém. A correlação continua biunívoca, não há investida vidente de *outrem* sem passividade minha. Meu corpo se torna um campo de possibilidades para mim mesmo naquilo que faz de mim eu e não Outro, e também para a estranheza de outrem que me afeta. A questão da alteridade radical do Outro (ou “de outrem”) em Merleau-Ponty é melhor explicada em *L’oeil et l’esprit* (1964). Ele explica que a presença do Outro – a menos que eu a enxergue apenas em sua dimensão empírica, um corpo bruto e esvaziado de sentido em minha

¹¹ Grifo do autor.

frente – não é vivenciada por mim apenas como uma afirmação positiva da existência, mas como um furtar-se à significação, à apreensão noética: se tento captar o outro e reduzi-lo a minha própria formulação intelectual, ele me escapa. É um coabitante de um corpo físico e do mundo: “uma presença impessoal, que participa de meu mundo, sem que eu possa dizer que ele seja meu” (MÜLLER-GRANZOTTO, 2012b, p.338).

À guisa de comentário conclusivo: o mais precioso na teoria de Lévinas é que a absoluta alteridade do Semblante produz em mim o efeito de preservar tal acontecimento precioso que é o Outro. Das muitas formas que o gozo pode assumir, denota-se como aspecto comum sua singularidade – e o que o torna único é precisamente o fato dele recusar a inclusão categorial. Assim, suscita-se uma postura ética – tanto de acolhimento quanto de preservação. Se há necessidade de elaborar melhor o papel da ética na operação com o gozo, tudo aponta para uma solução menos afoita por sua apropriação descritiva e que seja, em vez disso, propensa a conceder morada (*éthos*) ao estranhamento, deixando-o fazer vibrar a carne e servir de excitação para o *Self*.

4.3.3. Resignificação da Ética

Uma vez dito tudo o que precisava ser dito sobre Lévinas, restam as ressalvas: a experiência do Outro é vivida como uma sorte de descentramento, como “dois círculos quase concêntricos” (MERLEAU-PONTY, 1969), uma ambiguidade de reconhecimento e estranhamento. Trata-se de um fenômeno diferente do encarar o Rosto Levinasiano que se apresenta como total ausência, absoluto estranhamento do “não-eu”, que de modo algum participa do meu ser senão para convocar-me à responsabilidade por ele. O Id, por sua vez, está “quase aqui”: é inconsciente simplesmente porque é demasiado evasivo. Eis o que diz Lacan (1964, p.36-37) a este respeito:

(...) o aparecimento evanescente se faz entre dois pontos, o inicial e o terminal, deste tempo lógico – entre um instante de ver em que algo é sempre elidido, se não perdido, da intuição mesma, e esse momento elusivo em que, precisamente, a apreensão do inconsciente não conclui, em que se trata sempre de uma apreensão lograda. (...) O

estatuto do Inconsciente, que eu lhes indico tão frágil no plano ôntico, é ético¹².

Entre o ponto do aparecimento e o da evanescência, a consciência que engendra a apropriação intelectual vê-se confundida, ludibriada. Lacan aponta no estatuto ético do Inconsciente uma saída menos sacrificial: deixar que o visitante venha, testemunhar seu rastro e então devolver-se à ordem por meio do *petit "a"*.

Uma outra ressalva ainda, desta vez com relação a uma apreensão possível do Outro. Ei-la: a concepção da subjetividade de mônada leva o próprio Husserl precoce (apud DARTIGUES, 1992) a descrever a fenomenologia como uma egologia pura, assumindo o caráter quase solipsista dos universos particulares que cada consciência constrói a partir da apreensão das *Gestalten*: esta posição teórica de clausura estrutural, na qual o Ego é o único responsável por toda a significação do mundo, traz consigo o inconveniente de que a intersubjetividade não está sendo considerada, ou pelo menos não recebe a devida importância. Na V Meditação Cartesiana (1931) Husserl se dedica a apresentar um adendo à sua teoria sem contradizê-la, mas afastando o fantasma solipsista da fenomenologia: ele elabora a construção de um corpo teórico que estabelece o domínio transcendental como terreno para a intersubjetividade monadológica. O outro passa a ser entendido como *alter ego*, outro do eu, concebido pelo ego transcendental como objeto, mas com a peculiaridade de ser uma manifestação *sui generis*, visto que ele é também um sujeito no mundo. Um sujeito é capaz de perceber o corpo do outro e sua manifestação atual, mas não pode a partir disso deduzir sua vida intrassubjetiva.

A teoria Husserliana permanece fundada no Ego Transcendental (monádico), mas este se torna capaz de “dar um passo atrás” na redução a ponto de poder distinguir o Mesmo do Outro, e participar dessa comunidade intermonádica de intencionalidades constitutivas do mundo, ou a uma intencionalidade interpenetrativa. Há, então, uma apreensão possível do Outro na medida em que, como *alter ego*, até certo ponto ele é o Mesmo que Eu. Mesmo na alteridade radical que Lévinas propõe, é necessário que o Outro se pareça comigo o suficiente para que se possa compará-lo e demarcar suas diferenças.

¹² Grifo do autor.

Mesmo em Merleau-Ponty o vislumbre dessa semelhança me remete justamente ao que me mim mesmo é estranho: um íntimo estranhamento, que é a pedra fundamental de sua teoria da intersubjetividade. O que reconheço em Outrem é justamente o “furo” que há em minha constituição, por onde escapa o Real, o objeto “a”. O mundo sensível, no Merleau-Ponty da *Phénoménologie de la Perception* (1945), é intersubjetivamente constituído pelo compartilhamento de objetos de conhecimento pelos sujeitos. Não obstante, estes, entre si, coexistem a partir de uma espontaneidade de contato original, de um reconhecimento mútuo que é anterior ao intelecto e à subjetividade privada. Só posteriormente é que entraremos com o trabalho de significação, momento no qual o reconhecimento do outro despertará em mim um saber-de-mim. Tal vivência intersubjetiva é o que me faz “eu”. (MÜLLER-GRANZOTTO, 2012b).

Lévinas acerta quando trata do poder criador que subjaz na alteridade. No entanto, quando insiste em buscar fundação transcendente no Rosto do Outro, corre o risco de perder-se na positividade ingênua. “Nada está pronto. Tudo deve ser retomado do zero, do ponto de emergência caósmica”, afirma Guattari (2012, p.109). Vergando a vara ao extremo oposto, por sua vez, o próprio Guattari peca também pelo radicalismo quando confunde a incompletude das coisas com a sua completa ausência de tangibilidade existencial, e o que é pior, com a consistência do mundo engendrado por produções maquínicas que ele próprio descreve. Essa retomada não é “do zero”, longe disso: ela só é tornada possível na medida em que é amparada por todo um fundo inatual de vivências biográficas que retornam como um investimento de puro afeto, excitação que nos toma passivos e orienta a atualidade. Cada “agora” suscita um fundo pretérito de assimilações e um fundo futuro de possibilidades que se abrem.

Nem por isso está em qualquer sentido desqualificada a participação do caos na emergência da identidade do sujeito. A biologia, ao menos aquela atravessada pelos olhares de Maturana e Varela (1972), ensina que, do ponto de vista da biogênese, os organismos enquanto máquinas autopoieticas associam um critério de conservação sistêmica a um critério de inovação que garante variabilidade. Da mesma forma a fenomenologia tem como postulado fundamental que o lançar-se no mundo da visada intencional começa pela vertigem caótica de desterritorialização; assim, a própria intencionalidade fundadora da relação noético-noemática brota de uma fonte de caos no desconhecido. É a partir de um fundo indiferenciado que se destaca uma figura organizada, e é este mesmo fundo que

permite as condições que a suscitam. Eis porque se diz que “a psicose revela um motor essencial do ser-no-mundo” (GUATTARI, 2012, p.91).

Na ontologia gestáltica aqui presumida, que abarca assinteticamente diferentes prismas num esforço colaborativo de composição de um sujeito caosmicamente complexo, a teoria de “natureza humana” com a qual se trabalha é a da ordenação de dominância nos processos autorregulatórios. A lei básica da vida é a autopreservação e o crescimento organísmico – e a intervenção possessiva d’*Isso* aparece como uma invasão disruptiva desta lei básica. Talvez a alteridade não provenha do Rosto vulnerável do semelhante, mas de alhures; de todo modo, ela de fato conclama posse (ou *gozo*) do organismo e, na prática, opera como convocação indeclinável à ação.

4.4. GOZO NO SEMINÁRIO XX FORA DA PALAVRA-PRINCÍPIO EU-TU

4.4.1. Reformulação da noção de gozo como posse

O Seminário XX de Lacan (1972-1973) dedica particular atenção à questão do *jouissance*, o gozo, e confere ao termo um sentido melhor apurado do que vinha sido proposto até então, principalmente por tratar de uma noção d’*Isso* que nada tem a ver com uma terceira pessoa em face ao “Eu” ou ao “Tu”. O excitação não se circunscreve em nenhum destes lugares, mas está no campo de presença. O gozo no início do seminário XX deixa de ser definido como o “usufruto” no sentido legalista, mas como uma instância negativa, aquela que não serve para nada. Isso porque ele está em oposição ao útil: é um impossível se opõe ao necessário e ao contingente, não cumpre exatamente a função de princípio de prazer, nem de preservação organísmica.

Elucidando melhor: cada dimensão da tríade RSI trabalha conforme um *modus operandi* no Seminário XX (LACAN, 1972-1973, p.127). A dimensão Imaginária da realidade garante a segurança e a estabilidade da territorialização. O território existencial que o sujeito ocupa é seu consolo: o proverbial personagem da anedota do ritonelo viaja pela mata desterritorializada durante todo o dia, mas ao anoitecer regressa à placidez de sua morada. Diz-se sobre o Imaginário que ele é o **necessário**, aquele que *não para de se escrever*. O que põe esta configuração em moção é a dinâmica metonímica do Simbólico, que

por ser **contingente**, de súbito *para de não se escrever*. A produção de um falo cumpre um propósito contingente e instrumental de suplência da falta identificada no Outro. A dimensão Real está em oposição às demais uma vez que não cumpre qualquer função ou propósito – é a dimensão **impossível**, inapreensível, que *não para de não se escrever*. Ademais quando o *Isso* habitual excita o *Self* a operar uma articulação dos dados de realidade atuais, o produto que se obtém – objeto “a” – é bem real para todos os efeitos pragmáticos de *awareness*, mas já não corresponde àquilo que Lacan optou por chamar “real”.

As três instâncias são frequentemente representadas na figura do nó borromeu, enlaçadas e interdependentes: corta-se um elo e tudo se desprende. O grafismo do nó foi concebido para representar a dinâmica do sujeito que diz: “eu te peço que recuses o que te ofereço, porque não é *Isso*¹³” (LACAN, 1972-1973, p.171). O que “te ofereço” é o objeto “a”, a produção que está na intersecção das três esferas, como tentativa de suplência ao “furo”. Se o sujeito só pode ser concebido a partir de sua marca significante no Simbólico-Imaginário, no que diz respeito ao gozo não há sujeito. Não há “quem goza”, mas há algo que “goza em nós” e que sentimos, como repetição habitual.

Por sua vez, o supereu da psicanálise Freudiana é ressignificado em Lacan como a instância que ordena o gozo e exige a satisfação da pulsão. Sua palavra de ordem é o imperativo: goza! Em detrimento da função moralizante que lhe fora previamente atribuída, o supereu seria amoral, indômito pela cultura, pouco importando se o sujeito goza obedecendo a lei ou transgredindo-a, uma vez tendo sido separado de sua dimensão hipermoral que foi denominada por Lacan como Ideal de Eu (PENA, 2011). O supereu aparece como correlato da castração: ao mesmo tempo em que exige o gozo, o posiciona como impossível, gozo do Outro. “Essa exigência do Um, como já o *Parmênides* nos podia fazer prever, é do Outro que ela sai. Onde está o ser, há exigência de infinitude” (LACAN, 1972-1973, p.19). O que importa do Outro neste seminário é sua rachadura: é justamente ali que a relação desejante irá se constituir, e o sujeito irá produzir o falo.

A distinção não é novidade: a proposta é do grande leitor de Lacan, seu interlocutor e intermediário entre os discursos proferidos anualmente e sua transposição textual, Jacques-Alain Miller. Ninguém melhor capacitado para identificar os dois momentos de Lacan, antes e

¹³ Grifo itálico inserido pelo autor, para fins de concordância com a grafia adotada para os termos “Isso” (originado da obra de M. Buber) e “Isso” (originado da obra de J. Lacan) nesta dissertação.

depois dos Seminários XIX e XX. No ínterim do Seminário XIV (1966-1967, p.384) encontra-se: “seguramente *jouissance* não foi abordado pela primeira vez no Robert, podem estudar a palavra no Littré. Verão aí que seu emprego mais legítimo varia desde a vertente que a terminologia indica, que a liga a júbilo, à possessão, a algo do qual se dispõe”. É sempre um “gozar de” alguma coisa: o Outro. Afinal, o sujeito só tem consciência de si a partir do Outro gozador. Ele toma essa noção desde o primeiro seminário, emprestada da dialética Hegeliana do Senhor e do Escravo. Este gozo está do lado do escravo, que goza em satisfazer o desejo do seu senhor. Mas o senhor faz do escravo seu objeto de desejo, e com isso sacrifica seu próprio gozo e sua humanidade. Só quem pode retomá-la é o escravo, que, afinal, teve seu gozo preservado. Somente assim é que ele pode manter-se gozando. Eis o gozo do sádico – o senhor opressor – e do masoquista – o escravo oprimido que dá sentido ao opressor.

Deste modo, seja de um lado ou de outro, estaria consolidada a dinâmica do gozo do Outro: se o senhor é o sujeito do desejo (do exercício de poder), o escravo é o sujeito do gozo, da serviliência, afinal o gozo não seria senão a servilidade ao desejo. Associado ao termo jurídico, o termo significa posse, a exemplo da expressão “estar no gozo das suas faculdades mentais”. Gozar é ter posse sobre o Outro. Assim como importa ao trabalhador que as coisas tenham valor de uso (para a mais-valia), importa ao sujeito aquilo que tenha valor de gozo (eis a mais-valia de gozo). O valor de gozo de uma cópula suplanta facilmente seu valor de descarga fisiológica, por exemplo. Vale lembrar, sobretudo, a constatação aparentemente óbvia de que no momento em que se fala de algo que “importa ao sujeito”, adentra-se nos meandros das articulações fantasísticas do desejo. O gozo é bloqueado ao sujeito barrado (\$), e a criança que quer gozar da mãe – possuí-la, enfim – se vê privada desta satisfação. O que o sujeito procura nas coisas é o a mais-valia de gozo: o *plus-de-jouir* em retribuição ao gozo que lhe é alienado.

4.4.2. O gozo do “Um”

É no mesmo Seminário XIV, sobre a “Lógica do Fantasma”, que ocorre uma das viradas fundamentais de Lacan, quando este passa a alvitrar que é no corpo que o gozo acontece. Se o Outro está identificado no Real do corpo, dizer que o gozo é do Outro é dizer que o gozo é no corpo. Há ainda um indício da virada neoplatônica que

adviria futuramente, na anedota do gozo Ideal, aquele da satisfação plena da pulsão que concederia ao sujeito o privilégio de ser Um com o Outro, sem falta. Desnecessário repetir, a satisfação da pulsão é impossível e o que resta ao gozo é sua satisfação parcial – ou *processual*, caso se opte pela inversão do prisma e pela adoção do real esquizo em devir como modelo de gozo, o que liberta o sujeito da presunção maliciosa de gozo ideal e impossível.

A grande virada neoplatônica que vai acontecer no Seminário XX é a do gozo do Outro para o gozo do Um. “Um” passa de fato a ser o sinônimo do gozo, e também da unidade narcísica. O gozo é recalcado porque não é nem necessário (como o Imaginário), nem conveniente ou contingente (como o Simbólico). Ele é o oposto: não convém. O “Um” é, por um lado, uma unidade Imaginária. Por outro lado, é uma determinação significativa de ordem Simbólica. Mas a principal novidade de Lacan é encontrar o *Um Real*, aquele que se desprende da condição de anverso do Outro – Um sem Outro.

É por isso que o dito “segundo Lacan” permite maior aproximação com a Gestalt-terapia: ele passa a admitir um sujeito que, embora barrado e fragmentado em sua multiplicidade dimensional, é Um organicamente. O Um Real é a própria unidade RSI, na qual cada parte é sustento das demais. Toma-se aqui a definição mais simples de Real, que nada tem a ver com sua tangibilidade ou propriedades constitutivas, mas meramente com uma definição funcional: o Real é o que produz um efeito.

Os modos de gozo do Seminário XX são facetas do gozo do Um: a) quando o termo *jouissance* é alvo de uma das inúmeras manobras morfológicas de Lacan tem-se *jouis + sens*, “goza-sentido”: o gozo na intersecção do Simbólico com o Imaginário, da busca por compreensão e sentido, que já está presente na teoria precoce de Lacan, e se obtém pelo jogo dos significantes. É o que está fora do Real; b) O gozo *fálico*, que devolve à psicanálise o corpo, está na intersecção do campo Simbólico com o Real, e trata do que está fora do Imaginário, justamente fora do corpo anatomofisiológico, mas seccionando-o; c) tem-se ainda o gozo do Outro, na intersecção do Imaginário com o Real. Diferente da relação Hegeliana do senhor – escravo, trata-se de um gozo que está fora do Simbólico, escapando ao significante. No centro da tríade RSI está o objeto “a”, enunciador do mais-de-gozar. Eis onde o sujeito capitalista procura sua satisfação: está cínico demais para crer na lorota da completude, mas deposita suas expectativas no objeto.

Do ponto de vista da Gestalt-terapia, ao menos na leitura de Müller-Granzotto (2011b) há uma fundamental discordância de Lacan na questão do gozo singular. O gozo se faz no nível do corpo, se manifesta individualmente, mas é a presentificação do gozo-indeterminado, sem-dono, dotado de uma alteridade que não é o outro social, mas *outrem*. Mesmo uma relação não-demandante entre analisando e analista é ocasião para um horizonte de indeterminação. Se a clínica fenomenológica precoce pecou em desconsiderar a importância da demanda social – uma carência que a V Meditação Cartesiana procurou suprir – a psicanálise deu à relação que se estabelece com esse grande Outro gozador o caráter de pedra fundamental de sua clínica. Não se trata, na clínica gestáltica, de renegar o grande outro ou sujeitar-se a ele, mas de *fazer contato*, poder operar uma criação nesse ínterim de ambiguidade onde a fronteira intersubjetiva é tênue. Uma vez mais, caberia recorrer a discussão proposta anteriormente, da ética como alusão à oferta de morada.

A mais sólida defesa que se pode fazer à empresa psicanalítica é ressaltar o papel da revolução do gozo no Seminário XX e da publicação da transcrição de seus seminários em 1973 por Miller, uma virada tão contundente que se pode dizer que fez com que a psicanálise escapasse do lugar da acusada e se juntasse ao coro dos seus próprios detratores. O mais formidável é que a revolução não foi senão um *retorno* às origens, às primeiras noções do Freudismo antes de sua literalização. O início da década de 1970, que foi palco da publicação d' *O Anti-Édipo*, marca também o início da clínica Lacaniana do real. O próprio Lacan estaria insinuando que Édipo estava se distorcendo na sociedade da época, já que esta vinha perdendo o sentido da tragédia. Um mito, como aponta Žižek (2001) em sua análise sobre Édipo e o Lacanismo, é preservado por um rito, mas a psicanálise não é (ou não precisa ser) o rito do Édipo. Lacan ocasionalmente tentou edipianizar o esquizo, mas ao mesmo tempo fez o oposto, esquizofrenizou a neurose com o objeto “a” que irrompe do equilíbrio estrutural como máquina desejante. No entanto, até a ocasião da publicação d' *O Anti Édipo*, persiste em seus escritos da primeira clínica a ideia de um “S2” despótico, nome-do-pai. Foi apenas após tecida e publicada a crítica de Deleuze e Guattari que Lacan revolucionou sua clínica totalmente para uma clínica do real do gozo de maneira a dialogar com a produção esquizo.

O Seminário XX é tido como o seminário das “não-relações”, já que os conceitos do Lacanismo tradicional como “Outro”, “nome-do-pai”, “falo” e outros que antes ocupavam lugar determinante em sua

teoria como fundantes do sujeito, passam a ser conectivos intersubjetivos, formas de criação de *rapport* pela própria práxis social. A ordem Simbólica então não se apresenta mais no Seminário XX como a instância máxima e transcendental da organização social e da identidade do sujeito que, ao falar, na verdade “era falado pelo Outro” e, ao desejar, “vivia o desejo do Outro”. Esta era a ordem Simbólica descrita até então pelo Lacan estruturalista; o Lacan pós-virada anunciava o sujeito egoísta do gozo masturbatório, solitário, inventando semblantes de relação com o Outro e descartando-os em nome do gozo: o sujeito que goza ao devir e usa “a” como seu instrumento. O sujeito vazado, sistema *Self* no qual estão em relação de interdependência a dimensão Imaginária das identidades provenientes do *awareness* reflexivo, a dimensão Simbólica desejante e produtora da novidade significativa no mundo, e a dimensão Real dos excitamentos sobre os quais todo o edifício territorial Simbólico-Imaginário reconhecível está amparado.

4.4.3. Nomes para o inominável

A esse elemento discrepante carregado de Real pode-se atribuir qualquer nome, conquanto o fenômeno por detrás permaneça. Talvez sequer “falo” seja o termo mais adequado, dado o termo estar impregnado do sentido de uma falta: em princípio entende-se que o falo está castrado, e o sujeito forcluído e extorquido de sua posse. Uma vez que se admita que este “um” – ou “+1” – seja prenhe de significação, e não caracterize um objeto exclusivo, não é ilegítimo chamá-lo sequer de “Espírito Santo”. Esta foi, ao menos, a opção léxica adotada por Slavoj Žižek (2001) ao estabelecer um paralelo entre o judaísmo e o cristianismo que assim se desvela: o judaísmo se constrói em torno do eixo legalista de uma fé sem crença. Não há *crença* na promessa ou mesmo na presença despótica de um Grande Outro Imaginário que seja o divino; há, apenas, *fé* no pacto Simbólico baseado em confiança estabelecido entre duas partes. O judeu deposita sua confiança numa ação futura do Outro Simbólico em respeito ao pacto estabelecido com ele. O judaísmo teria, por meio desta renúncia à crença Imaginária, rompido com a tradição antropomórfica do politeísmo pagão, não apenas deslegitimando o potencial anagógico das imagens, mas expressamente *proibindo* que seu Deus se expusesse a quaisquer formas de representação gráfica. No contrato sagrado ao

qual o judeu dá fé, há uma cláusula que objetiva estilhaçar o ícone Imaginário por meio de uma determinação Simbólica.

Todavia, a leitura de Žižek mostra que o judaísmo, ao pressupor a recusa iconoclasta do antropomorfismo, mantém-se atrelado a ele como seu negativo: é só o cristianismo que supera o antropomorfismo dos ícones igualando Deus a seu povo pelo fato de que Cristo era um humano, verbo-feito-carne que tomou para si o excesso divino, entregou-o à humanidade e tirou para sempre o homem da coincidência consigo mesmo. No que diz respeito aos mitos, o cristianismo se aproxima menos de Édipo e mais de Prometeu, o titã grego que roubou o fogo do Olimpo para entregá-lo à humanidade. A ascensão de Cristo aos céus após sua ressurreição declara a morte do Deus Imaginário e evidencia o Deus Espírito Santo, a centelha divina Real que constitui o *excesso* do humano e viola a forma do antropomorfismo. Esse excesso é representado na fórmula Edípica do Anti-Édipo pelo “+1”. Se Deleuze assim o representa, é somente como postulado básico para sua asserção: fazer com que o “+1” regresse ao seu caráter originário de “+n”.

Não há como – e nem por que – fugir da ambiguidade da conclusão a que se acaba de chegar sobre esse sujeito fundado no Real. Isto porque, no fim de contas, o real assume muitos nomes. Quando *Isso* figura em Lacan como o limite do campo Simbólico-Imaginário¹⁴, os “reais” da psicanálise e da esquizoanálise Deleuziana parecem até convergir como conceito: deveras, tanto lá como cá se estabelece esse paralelismo semântico do real como extensão para além do território do *socius* e das codificações significantes. O gozo, admitido que é um limite, só é acessível quando filtrado pela dinâmica metonímica do Simbólico e pela representação Imaginária do semblante. Haveria de se pensar, em termos de contato, em laços que o sujeito estabelece com a realidade: o semblante suscitaria uma relação de amor; aquilo que é Outro provoca desejo; o gozo figuraria como uma terceira relação possível, mas sem objeto – goza-se pelo indizível.

De resto, aparentemente trata-se de dois conceitos diferentes. Em Lacan, fala-se do Real como um impossível que “não para de não

¹⁴ “Outra coisa ainda nos ata quanto ao que é da verdade: é que o gozo é um limite. [...] O gozo só se interpela, só se evoca [...] a partir de um semblante, de uma aparência.” (LACAN, 1972-1973, p.124). Nesta citação, Lacan indica que além do gozo funcionar como limite ao sistema conjunto simbólico – imaginário, este mesmo sistema serve de única via de acesso possível ao real, e mesmo assim, meramente pelo seu efeito ou “semblante”.

se inscrever” (LACAN, 1972-1973, p.81), enquanto o real da esquizoanálise não é impossível, mas a própria condição para todas as possibilidades. O corpo-sem-órgãos inengendrado é de um vazio fértil, o *playground* do gozo esquizo. A mais significativa falta que a humanidade sofre não é a do desejo: é, pelo contrário, a falta sentida quando a potência produtora humana é abafada pelo compromisso para com a dívida insaciável da axiomatização capitalista. Quanto menos necessidades se tem, mais se pode desejar. Quanto mais se opera a produção de Real a partir do desejo, mais se goza. Quanto mais livre se está do confortável revestimento Simbólico-Imaginário da realidade, mais próximo se está do real angustiante do gozo.

4.5. COMENTÁRIO SOBRE A CLÍNICA DO GOZO OU DA ATENÇÃO ÉTICA

4.5.1. Vulnerabilidade na função Id e o “louco”

Do ponto de vista da clínica não-diretiva que foi esboçada no primeiro capítulo desta dissertação, a atenção à atividade da função Id do *Self* pleiteia uma postura mais sensata que os esforços (em vão) por apropriar em categorias o excitação: antes, se preconiza que esta postura seja essencialmente receptiva, de natureza ética. O que cumpre é a oferta de abrigo àquilo que é estranho e que, embora esteja constantemente copresente na vida cotidiana do sujeito na qualidade de rastro negativo, que “não para de não se escrever”, está geralmente mascarado em meio às representações personalísticas das quais o sujeito dispõe e resistente à exposição.

A ambiguidade da manifestação do estranhamento consiste no fato que o excitação traz simultaneamente algo de inédito e algo de repetido. A teoria do *Self* descreve o que não é senão a atualização dos hábitos: situações que permaneceram inacabadas despem-se de seu conteúdo semântico e permanecem como fundo de hábitos. Quando regressam na situação presente, o fazem à maneira de “contorno” dos atos, orientando a maneira como procede a articulação da realidade na atividade desejante; é o que lhes resta, afinal, na condição de pura forma.

Nos ajustamentos em que se verifica uma vulnerabilidade da função Id, os atos parecem não dispor de uma orientação habitual adequada, quer esteja ela ausente ou desarticulada. A tarefa ética do clínico, nestes casos, é assegurar aos sujeitos seu modo de vida, e o

direito de “morada” para seus excitamentos ou para as formações que visem suplantá-los. (MÜLLER-GRANZOTTO, 2012a). Os ajustamentos de busca costumam ser refratários à presença do interlocutor, e também muitas vezes desinteressantes para o mesmo, a menos que sejam enfeitados e valorados a fim de comercialização que satisfaça o desejo de um outro *que não* o psicótico. A história da epistemologia humana segue uma orientação geral indutiva, partindo da experiência empírica para a formulação de leis abstratas que vão guiar os princípios do conhecimento e da cultura. No entanto, PHG (1951, p.198) levantam o ponto de que a percepção empírica que fundamenta todo o conhecimento empírico pode ser neurótica. Se isto ocorre, os objetos de conhecimento gerados são defeituosos e as próprias faculdades de percepção e experiência da realidade são mal compreendidas.

Não se pode, tampouco, cair no equívoco da “romantização do louco”. É a ideia com que os esquizoanalistas flertam no Anti Édipo, quase transformando o esquizo num heroico desbravador dos recônditos do real que “está fora de toda territorialidade, porque levou seus fluxos até o deserto” (DGAE, 1972, p.94), e ademais dizendo que não há nada de errado com o livre desejar da psicose, mas que é a sociedade neurótica edipianizada que reprime o louco e o reifica:

Quem não frequenta as territorialidades perversas para além dos jardins de infância de Édipo? Quem não se sente nos fluxos do seu desejo a lava e a água? Afinal, de que estamos doentes? Da própria esquizofrenia como processo? Ou da furiosa neurotização a que nos entregam, e para a qual a psicanálise inventou novos meios, o Édipo e a castração? Será que estamos doentes da esquizofrenia como processo – ou da continuação do processo ao infinito, no vazio, essa horrível exasperação (a produção do esquizofrênico-entidade), ou, ainda, da confusão do processo com uma meta (a produção do perverso-artifício), ou, ainda, da interrupção prematura do processo (a produção do neurótico-análise)? (DGAE, 1972, p.94-95)

Trata-se basicamente da diferença entre o ajustamento de busca (MÜLLER-GRANZOTTO, 2012a) como modo de organização do *Self* na realidade por meio da produção criativa de formas –

alucinatórias, delirantes, de isolamento etc. – de suplência à vulnerabilidade da função de Id, e o surto psicótico como cenário do eventual fracasso desta tarefa. Mas mesmo os ajustamentos mais eficientes e fortuitos servem de resposta a um sofrimento intenso, o que os autores parecem não levar em conta.

A compartimentalização do corpo, da mente e do mundo externo, como visto, gera os indivíduos com tão pouca *awareness* que habitam nossas sociedades. Desenergizados e desvinculados de seu fluxo de contato, eles facilmente submetem-se ao constrangimento por forças externas, motivados por ideais construídos arbitrariamente. Deriva deste mesmo pensamento as concepções da medicina ocidental compartimentalizada, os cuidados com a saúde na perspectiva do *klinikós*, “intervir sobre” alguém passivo. Wilhelm Reich, na perspectiva de PHG (1951, p.200) teria trazido o corpo de volta à psicanálise e avançado no restabelecimento da unidade psicossomática; o organismo em Reich, contudo, não é um fenômeno de campo, mas basicamente o funcionamento “dentro da pele”. Toda a energia orgônica humana vem “de dentro”, e sua técnica de terapia consiste basicamente em liberar significações bloqueadas na estrutura muscular e fisiológica.

Na neurose, em termos de uma relação figura e fundo, tem-se o grande fundo indiferenciado do controle e supressão do excitamento, mas não há a formação de uma figura distinta – afinal, foi justamente esta que a repressão tentou impedir de emergir. Ela aparece, ainda, em relances ocasionais, um tanto disforme e dolorosa, pela via da sintomatização e dos lapsos. “A excitação persiste no fundo e matiza com a dor todas as formações ulteriores” (PHG, 1951, p.243). O pouco de excitamento que se deixa perceber na neurose é o gozo no seu mais Lacaniano âmago, indistinguível do sofrimento. No corpo, a introjeção é sentida como um masoquismo, o gozo doloroso da servilidade e da obediência. Afinal, prazer e dor não são ideativos, mas sentimentos de alívio e tensão corporal. O motivo pelo qual o gozo é vivenciado como doloroso é, neste ponto de vista, simplesmente o esforço empreendido em inibi-lo. Os autores assim dissertam:

O movimento deliberado e o sentimento controlado da vida adulta ordinária não são “dolorosos”, mas neutros. Todavia, comparado a um padrão de comportamento espontâneo, deve ser denominado pelo menos de ‘desprazer’: não é neutro, pois está positivamente marcado pela

inquietação, fadiga, insatisfação, resignação, uma sensação de inacabamento etc. (PHG, 1951, p.238)

A distinção Freudiana entre o princípio de prazer, que visa a liberação imediata do excitação, e o princípio de realidade, que conforma o gozo às restrições do meio externo liberando-o pela sublimação, é vislumbrado pela teoria do *Self* pelo concernente à produção de novidade. Nesta matriz hermenêutica, o processo secundário faz uso de expedientes de conformação e adequação: o potencial criativo de um organismo, se não foi aniquilado por completo, certamente se vê tolhido pelas exigências dos dispositivos de antiprodução. O processo primário, não obstante, ainda está presente na vida adulta – e não só no sonho, mas também na arte, na aprendizagem, na memória etc. Deveras, toda a prática humana implica em potencial criador e na experiência de prazer em si, não sublimatória, embora o cotidiano social que se constrói tenda a alienar a atividade do seu prazer. E, se o faz, é por mais-valia de gozo.

CONCLUSÃO

A tarefa maior deste estudo foi sinalizar os caminhos para a construção de um modelo ontológico que cumpra com destacada eficiência a função de fundamentação da prática clínica. Para que isto ocorresse, manteve-se em vista um recorte determinado do que fosse presumido como “ontologia”. De todo modo, a história do uso deste significante, “ontologia”, não abarca todo o universo de discussões ontológicas, as quais transcendem a cultura ocidental de origem grega. Podem-se encontrar discussões ontológicas em textos muçulmanos, indianos, chineses e tantos mais. Contudo, na tradição ocidental, podem ser de maneira geral distintos três estilos principais, que são brevemente citados a seguir com fins de esclarecer qual destes foi adotado.

O estilo clássico de se fazer ontologia, eminentemente formulado por meio da expressão de “qualidade sensível”, nos remete às discussões promovidas pelos filósofos pré-socráticos e socráticos, a partir do século V a.C. Tais questões foram desenvolvidas, séculos mais tarde, pelos helenistas e retomadas pelos autores da baixa e da alta escolástica medieval, até o renascimento italiano no século XV d.C. Para estes pensadores, aquilo de que se ocupa um discurso é, principalmente, o que se revela como qualidade sensível, isto é, como forma que os sentidos – desde os mais elementares até os mais sofisticados – são capazes de perceber e atualizar junto à matéria que os sustenta.

Em sequência cronológica ao clássico, cita-se o estilo moderno de se pensar a ontologia como a proposição de inquéritos sobre os objetos com base no significante “representação”. Trata-se de um movimento filosófico pós-renascentista promovido pelos filósofos do período entre os séculos XVII e XIX. Para estes, os objetos – dos quais se ocupam os diferentes discursos – não são outra coisa senão representações, que se distinguem das coisas “*em-si*” supostamente representadas. Isto não significa admitir qualquer sorte de correlação ou complementaridade entre a representação e a coisa representada – afinal, a discussão sobre tal correlação pertence à epistemologia e não à ontologia.

Há, enfim, um terceiro estilo de proposição de problemas ontológicos que tem como base o significante “estrutura”. Na forma deste significante, muitos filósofos contemporâneos do último século tentaram estabelecer a gênese e a dinâmica das diferentes configurações objetivas formuladas pelas ciências, elevando a discussão ontológica ao

status de disciplina fundamental. Para a ontologia contemporânea, a estrutura não é uma qualidade inerente a todas as coisas que podem ser percebidas de modo sensível. Tampouco se trata da forma geral dos juízos por cujo meio se pode representar o que não se resume à linguagem. A estrutura é, sim, a forma temporal segundo a qual a experiência organiza-se enquanto um conjunto de totalidades diversas. Não é uma característica de uma coisa ou de uma mente, mas a própria historicidade da experiência – muito embora o entendimento sobre o que seja a experiência e sua historicidade divirja entre os diferentes autores. De todo modo, para o interesse dessa forma de se fazer ontologia, as mitologias, as hermenêuticas e as discussões sobre o vivido são resgatadas como marcadores formais que fundamentariam as diferentes formulações objetivas dos mais variados discursos.

Isto posto, todo o caminho percorrido no ínterim deste estudo intencionou compreender em que sentido a Teoria do *Self* caracteriza um estilo ontológico contemporâneo, que se ocupe de pensar uma estrutura segundo uma articulação de pontos de vista que não estivesse respaldada por uma ideia de síntese. Tal estrutura, sabidamente, é a que vem sido até aqui referida como o(s) sujeito(s) da escuta clínica. Temporalmente, entende-se que esta estrutura-tema é localizada no tempo presente por meio de seus atos e, principalmente, pela função de contato organismo-ambiente que é destacadamente a tarefa do *Self* como um todo. Todavia, o que dá sustento à posição figurativa dos atos e da *awareness* deliberada é precisamente aquilo que é *não*-atual, a saber, as virtualidades na extensão do tempo vivido. A figura não está desamparada: ela dispõe de um correlato de generalidade futura, que é o fundo de horizonte possibilístico que põe o sujeito em devir, e um correlato de generalidade pretérita, que é o fundo de vividos desinvestidos de conteúdo simbólico-imaginário do excitamento.

Desta feita, reconhecem-se na ocasião da experiência clínica, ao menos do ponto de vista do terapeuta cujo olhar assume nuances de *epoché*, focos distintos de investigação do semelhante. Há como se dirigir para ele um olhar da perspectiva dos dispositivos macrossociais de subjetivação que o controlam e possibilitam a ele a participação na cultura; outrossim, pode-se tentar a perspectiva do que ele tenta controlar em sua formulação de virtualidades prospectivas que configura sua ação no mundo pelo desejo; ademais, a clínica é também espaço de olhar para a novidade do sujeito que lhe escapa ao controle, e que surge como a coisa mais real que a realidade, como modo de gozo.

Fazer contato com um indivíduo alternando a escuta entre estes três sujeitos ou temas de investigação é, sobretudo, estar atento ao que o controla, o que ele tenta controlar e o que lhe escapa ao controle. Compreender que estes temas são constituintes de uma totalidade que não faz síntese e que, nela, estes se alternam como figura e fundo, é – assim se presumiu demonstrar – construir uma *ontologia gestáltica* sobre os cúmplices de um mesmo campo de presença na clínica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARTAUD, A. (1948). **Pour em finir avec le jugement de Dieu**. Paris: K-éditeur, 1992.

_____ (1978). **El teatro y su doble**. Tradução para o espanhol: Enrique Alonso e Francisco Abelenda. Barcelona: Edhasa, 2001.

AYOUCH, T. **Merleau-Ponty e a psicanálise: da fenomenologia da afetividade à figurabilidade do afeto**. In: *Jornal de Psicanálise*. vol.45, no.83. São Paulo, dez. 2012

AZEVEDO, E.L. “**A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental**” de Edmund Husserl: uma apresentação. Dissertação de Mestrado. São Paulo: PUC-SP, 2011.

BUBER, M. (1974). **Eu e Tu**. Tradução e apresentação: Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Centauro, 2001.

CARRARA, O.V. **Ética e Ontologia em Immanuel Lévinas**. In: *Revista Estudos Filosóficos* n.8, p. 33-50. 2012. Disponível: www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos.

COSTA, L.B. **O ritornelo em Deleuze-Guattari e as três éticas possíveis**. In: *II Seminário Nacional de Filosofia e Educação: Confluências, 2006, Santa Maria*. II Seminário Nacional de Filosofia e Educação. Santa Maria: FACOS-UFSM, 2006.

CLARK, Andy. **Being There: putting brain, body and world together again**. Cambridge, MA: Bradford Books, 1998.

DARTIGUES, A. (1992). **O que é fenomenologia?** 9.ed. São Paulo: Centauro, 2005.

DELEUZE, G. (1992). **Conversações**. Tradução: Peter Pál Pelbart. 2.ed. São Paulo: Editora 34, 2010.

_____ . **Crítica e Clínica**. São Paulo: Ed. 34, 1997.

_____. (1968). **Difference and Repetition**. Tradução para o inglês: Paul Patton. London & New York: Continuum, 2001.

_____. (1969). **The logic of sense**. Tradução para o inglês: Mark Lester. Edição: Constantin V. Boundas. London: The Athlone Press, 1990.

_____. (1997). **O abecedário de Gilles Deleuze**. Entrevista com G. Deleuze. Editoração: Brasil, Ministério da Educação, TV Escola, 2001. VHS, 459min. Paris: Éditions Montparnasse, 1997.

DELEUZE, G.; Guattari, F. (1972). **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia**. Tradução: Luiz B. L. Orlandi. 2.ed. São Paulo: Editora 34, 2011.

_____. (1980a). **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol.I**. Tradução: Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2011.

_____. (1980b). **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol.II**. Tradução: Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2011.

_____. (1980c). **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol.IV**. Tradução: Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1997.

DEWEY, J. (1910). **How we think**. In: *SOUTHERN ILLINOIS UNIVERSITY. Middle works of John Dewey*, v. 6. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1977.

_____. (1912-1913). **Philosophy of education**. In : *SOUTHERN ILLINOIS UNIVERSITY. Middle works of John Dewey*, v. 7. p. 297-312. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1979.

FERRAZ, P.; D'ACRI, G.; LIMA, P.; ORGNLER, S. **Dicionário de Gestalt-terapia: Gestaltês**. São Paulo: Summus, 2007.

FRANKL, Viktor E. (1946). **Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração**. Petrópolis: Editora Vozes, 1991.

FREUD, S. (1900 – 1901) **A interpretação dos Sonhos**. Obras Completas, Ed. Standard Brasileira, Vol. I, Imago: Rio de Janeiro, 1996.

_____. (1913). **Totem e Tabu**. Obras Completas, Ed. Standard Brasileira, Vol. XIII, Imago: Rio de Janeiro, 1990.

_____. (1918 [1914]). **História de uma neurose infantil** (“O Homem dos Lobos”). Obras Completas. Volume XIV (1917-1920). Tradução e notas Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 13-160.

_____. (1920). **Além do princípio do prazer**. Obras Completas, Ed. Standard Brasileira, vol. XVIII, Rio de Janeiro, Imago, 1996.

_____. (1929-1930). **O mal-estar na civilização**. Obras Completas, Ed. Standard Brasileira, vol. XXI, Rio de Janeiro, Imago, 1980.

_____. (1937). **Análise terminável e interminável**. Obras Completas, Ed. Standard Brasileira, vol. XXIII, Rio de Janeiro, Imago, 1980.

GALEFFI, D.A. **O Que é Isto – a Fenomenologia de Husserl?** In: *Ideação*, Feira de Santana, n.5, p.13-36, jan. /jun. 2000.

GALVÃO, I. (1995). **Henri Wallon: uma concepção dialética do desenvolvimento infantil**. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

GUATTARI, F. (1992). **Caosmose: um novo paradigma estético**. São Paulo: Ed. 34, 2012.

_____. (1989). **As três ecologias**. Tradução: Maria Cristina F. Bittencourt. 11.ed. Campinas: Papirus, 2001 (texto original de 1989).

HEIDEGGER, M. (1927). **Ser e tempo**. Trad. Fausto Castilho. Edição bilíngue. Campinas, SP: Ed. da Unicamp; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

_____. (1950). **A origem da obra de arte**. Trad. Manuel António de Castro; Idalina Azevedo da Silva. São Paulo: Edições 70, 2010.

HUSSERL, E. (1900-1901). **Investigações lógicas**. Trad. Pedro Alves e Carlos Morujão. Adaptação para a língua portuguesa falada no Brasil por Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012

_____. {1893 [1905 (1917)]}. **Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo**. Tradução, introdução e notas de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994.

_____. (1931). **Meditações Cartesianas**. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

_____. (1936). **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental**: uma introdução à filosofia fenomenológica. Edição: Walter Biemel. Tradução: Diogo Falcão Ferrer. Diretor científico: Pedro M.S. Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

JORGE, M.A.C. (1988). **Sexo e discurso em Freud e Lacan**. 2.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

LACAN, J. (1964). **O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Tradução: M.D. Magno. 2.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1996.

_____. (1966 – 1967). **O Seminário, livro 14: a lógica do fantasma**. Tradução: Letícia P. Fonsêca (coord.) *et.al.* Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2008.

_____. (1968 – 1969) **O Seminário, livro 16: de um Outro ao outro**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

_____. (1969-1970). **O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise**. Trad.: Ari Roitman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

_____. (1972 – 1973). **O Seminário, livro 20: mais, ainda**. Tradução: M.D. Magno. 2.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

_____. (1973). **Outros Escritos**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

LÉVINAS, E. (1991). **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. 4.ed. Trad. Pergentino Pivatto. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. (1993). **Humanismo do outro homem**. 3.ed. Trad. Pergentino Pivatto. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. (1980). **Totalidade e infinito**. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.

KANT, I. (1790). **Crítica da Faculdade de Juízo**. Tradução de Valério Rohden e António Marques. 3.ed. Rio de Janeiro: Grupo Editorial Nacional, 2012.

MATURANA, H.; VARELA, F. (1972). **Autopoiesis and Cognition: the realization of the living**. Dordrecht, Holland: D.Reidel Publishing Company, 1980.

MERLEAU-PONTY, M. (1969). **A Prosa do Mundo**. Rio de Janeiro: Bloch, 1974.

_____. (1945). **Phenomenology of perception**. Tradução para o inglês: Colin Smith. Edição eletrônica. Routledge & Kegan Paul, 2005.

_____. (1964). **The visible and the invisible**. Evanston: Northwestern University Press, 1968.

_____. (1960). **Signos**. Trad. Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MULLER-GRANZOTTO, M.J & R.L. **Fenomenologia e Gestalt-terapia**. São Paulo: Summus, 2007.

_____. **Clínicas gestálticas: sentido ético, político e antropológico da teoria do self**. São Paulo: Summus, 2012a.

_____. **Psicose e Sofrimento**. São Paulo: Summus, 2012b.

NASIO, J.-D. (1992) **Cinco lições sobre a teoria de Jacques Lacan**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1993.

PALOMBINI, A.L. **Lacan, Deleuze e Guatarri: escritas que se falam.** In: *Psicologia & Sociedade*; V. 21 Edição Especial: 39-42, 2009

PENA, B.F. **O supereu e suas nuances.** In: *Reverso* [online]. vol.33, n.62, pp. 15-21. 2009. ISSN 0102-7395.

PERLS, F. (1942). **Ego, fome e agressão.** Trad. Georges Boris. São Paulo: Summus, 2002.

_____. (1969). **Escarafunchando Fritz: dentro e fora da lata de lixo.** Trad. George Schlesinger. São Paulo: Summus, 1979.

PERLS, F.; HEFFERLINE, R.; GOODMAN, P. (1951) **Gestalt-terapia.** Tradução: Fernando Rosa Ribeiro. São Paulo: Summus, 1997.

PIRES, J. J. **Considerações sobre o conceito de intencionalidade em Edmund Husserl.** In: *Kínesis*, Vol. IV, n° 07, p. 286-302, Jul/ 2012.

RODRIGUES, U. M. **Lévinas: uma proposta crítica ao primado da filosofia ocidental.** In: *Kairós* – Revista acadêmica da Prainha. Ano V/ 1, Jan-Jun/ 2008.

SALES, A.C. **A causalidade em Deleuze: diferença interna e produção de si.** In: *Kriterion*, Belo Horizonte, n° 119, p. 215-231, Jun./2009.

SANTOS, L. R. **Retorno a Kant: Ética, Estética, Filosofia Política.** Lisboa: UED – Universidade Editorial, 2012.

VYGOTSKI, L.S. (1930) **Mind in Society: the development of higher psychological processes.** Harvard Um. Press 2.ed. Cambridge MA, 1978

ZINKER, J. (1977). **A busca da elegância em psicoterapia.** São Paulo: Summus, 2001.

ŽIŽEK, S. **Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture.** Southampton: October Books, 1991.

_____. **The fragile absolute (or: Why is the Christian legacy worth fighting for?).** New York: Verso, 2000.

_____. (2001). **O amor impiedoso (ou: Sobre a crença)**.
Tradução: Lucas Mello Carvalho Ribeiro. Belo Horizonte: Autêntica
editora, 2012.